من أحكام الدِّيانة

[تأصيل مسائل من المعرفة الشرعية ، وتحرير مسائل تطبيقية
محققة في التفسير والحديث من الفقه والعقيدة والآداب]

السِّفر الأول

ألفه

أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري

(محمد بن عمر بن عبدالرحمن بن عبدالله العقيل)

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ

دار ابن حزم للنشر والتوزيع

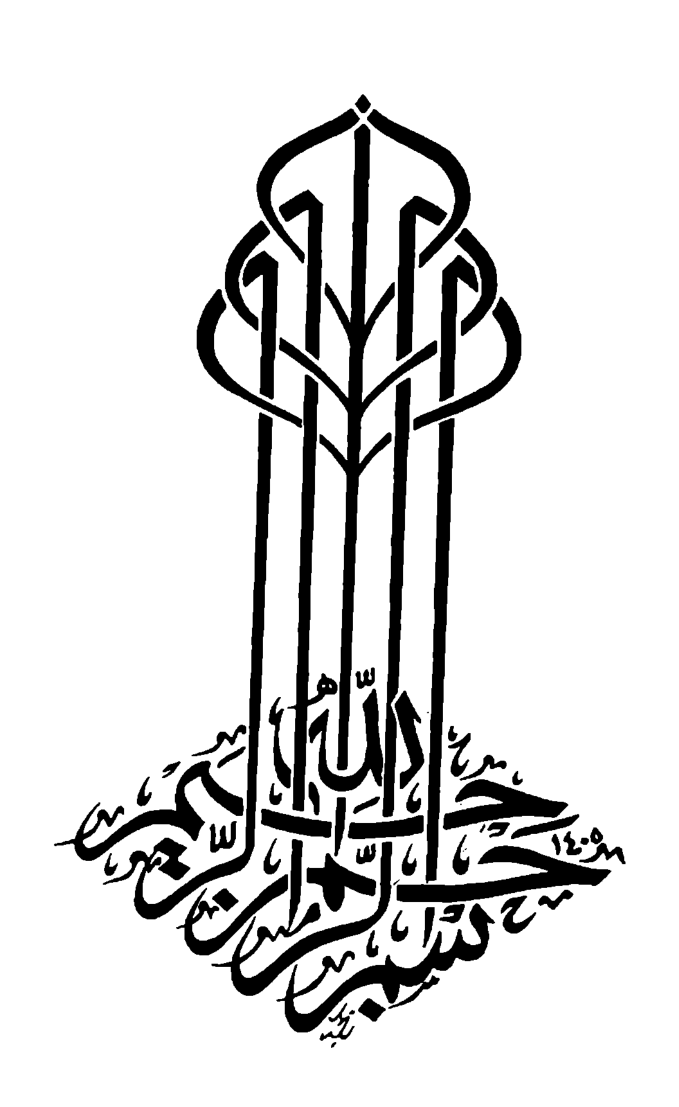
ص . ب ٢٢٥٦٦ الرياض ١١٤١٦

هاتف – فاكس ٤٦٢١٥٤٢

ⓒ مكتبة دار ابن حزم للنشر والتوزيع ، ١٤١٨هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الظاهري ، أبو عبدالرحمن بن عقيل
من أحكام الديانة - الرياض.
... ص ؛ .. سم
ردمك ٦ - ٢٧ - ٧٩٥ - ٩٩٦٠
١ - الفقه الإسلامي ٢- أصول الفقه أ - العنوان
ديوي ٢٥٠ ١٨/٣٢٦٢

رقم الإيداع : ١٨/٣٢٦٢
ردمك : ٦ - ٢٧ - ٧٩٥ - ٩٩٦٠


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٠٥

[والنَّقل تقريرٌ وفعلٌ أو كَلِم

لهنَّ مدلولٌ بتأصيلِ عُلم

ما بين ظنٍّ مرسلٍ أو قد رجح

وبين مدلولٍ يقينه وَضح

شرعيَّهُ قطعٌ بلا شك عبر

أو ذو احتمالٍ وارد لا يُعتبر

وحكم شرعٍ أخذُنا بظاهره

إلا بصَرفٍ صحَّ عند عابره

أبو عبدالرحمن]

فهرس إجمالي

[والأصل من نقلٍ يكون مسندا
إلى الـــذي بالمعجــزات أيِّـــدا
ومسند يبــدو له ما يعـــترض
ثبوته ففيـــه دعـــوى تفتـــرض
إلا بإسنادٍ صحيـــحٍ متصـــل
يرويه من بالعدل وصفاً مكتمل
ولا يضير كونه عـــن واحـــدٍ
ما دام في ضمـــان ذي المحامـــد
والاحتمـــال حولـــه لا يقبـــلُ
لأنـــه احتمـــال ظن مرســـــل
وقد يجيئ النقـــل بالتواتـــر
فيستحيل الكـــذب بالتكاثـــر

أبو عبدالرحمن]

١ - **المسألة الأولى** : استفتاح ومقدمة تتضمن مدلول الكتاب الإسلامي المعاصر الساعي إلى تحقيق ذاتية المسلم ، وبيان احتفاء كتاب أحكام الديانة بهذا الجانب ، وتبيان صفة المفتين ، وذكر أسباب اختلاف الفتوى لدى فقيه واحد في مسألة واحدة ، والتحذير من الطعن على أهل الاجتهاد من أجل بعض زلاتهم ، والكلام عن الصحوة الإسلامية وضرورة الفقه في حياتها ، ومحاورة منتقديها كالشيخ الغزالي ، والإيراد على بعض من ينتسب إليها من جهة الفقه ، والإشارة إلى قدرة الخلف على الاجتهاد ، والتمثيل لفقه بعض المتنسِّكين المنافي للفقه الرباني ، والتمثيل لفقه بعض المتفلسفين عن تعلمٍ ينافي العلم الصحيح ، والتمثيل لفقه بعض المتمعلمين بالإعجاز العلمي ، والتمثيل لخوضِ الأدباء في الفقه ، والبراهين العلمية من المعاني الشرعية ، ونماذج للأخذ بالظاهر ، والتعريف بقصة هذا الكتاب وظروف تأليفه :

الحمدلله الذي خلق السمواتِ والأرضَ وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون .. لا يحصي عدد نعمته العادُّون ، ولا يؤدي حقَّ شكره المتحمِّدون ، ولا يبلغ مدى عظمته الواصفون .. بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون .

أحمده على الآلاء ، وأشكره على النَّعماء ، وأستعين به في الشدة والرَّخاء ، وأتوكل عليه فيما أجراه من القدر والقضاء ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأعتقد أن لاربَّ إلا إياه ، شهادة من لا يرتاب في شهادته ، واعتقاد من لا يستنكف عن عبادته .

وأشهد أن محمداً عبده الأمين ، ورسوله المكين ، حسَّن الله به اليقين ، وأرسله إلى الخلق أجمعين ، بلسان عربي مبين .

بلَّغ الرسالة ، وأظهر المقالة ، ونصح الأمة ، وكشف الغمة ، وجاهد في سبيل الله المشركين ، وعبد ربَّه حتى أتاه اليقين .

فصلى اللّه على محمدٍ سيد المرسلين ، وعلى أهل بيته الطيِّبين ، وأصحابه المنتخَبين ، وأزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين ، وتابعيهم بالإحسان إلى يوم الدين [1] .

* * *

أما بعد ؛ فقد عني علماء المسلمين وأئمتهم خلال المجد التاريخي لأمتنا بكل ما يتعلق بالشريعة المطهرة عقيدةً وفقهًا وسلوكًا وأصولاً وحديثًا وتفسيراً .

ولا أظن أن أمة من الأمم تضاهيهم بكثرة الموروث في هذا المجال.

ووجد عندهم - بشح كبير - معالجة لشرح وجهة النظر لنصوص الشرع على نحو ما يسمى الآن بالكتاب الإسلامي ، أو الفكر الإسلامي .

وذلك إما في مؤلفات خاصة ككتاب العامري عن محاسن الإسلام، وكذلك كتاب البخاري عن محاسن الإسلام المطبوع مع

(١) استعرت هذا الاستفتاح من مقدمة الخطيب البغدادي لكتابه تاريخ بغداد ، وهذا الاختيار مجرد مصادفة ، وسببه تكاسلي عن إنشاء استفتاح متأنق .

مراتب الإجماع لابن حزم ونقده لابن تيمية .

وإما في فصول متناثرة كدفاع الشافعي عن السنة ، وبسط ابن حزم لإعجاز السيرة المصطفوية المطهرة بأسلوب أدبي ، وكمعالجة شيخ الإسلام ابن تيمية لشبهة انتشار الإسلام بالسيف في مواضع من كتبه .

أما مباحث الشاطبي وابن عبدالسلام فمن صميم الأصول .

ولم يشحَّ هذا الجانب في مأثورهم لزهادة فيه أو عدم قدرة عليه ، فهم أقدر على فلسفة هذا الجانب .

وإنما تركوه لعدم الحاجة إليه ؛ فليس في مجدهم التاريخي أمم علمانية تفصل سلطان دين الله عن حياة المسلمين في مجتمعهم .

واليوم أرى من واجب العالم المسلم أن لا يبتلعه روتين العمل الأكاديمي، بل عليه أن يُفرِّغ شيئاً من وقته لدراسة الفكر المعاصر خيره وشره ، ليبسط من خلال ذلك فلسفة الفكر الإسلامي، وله الغلبة دائمًا لأنه يُحاجُّ بخبر خالق الحقيقة المعصوم وحيه من الجهل والسهو والعبث.

ولسنا بحاجة إلى هذا التراكم في الفقه والتفسير وشروح الحديث إلا ما كان من باب الإضافة بحجة علمية مستجدة .

إن العقل البشري اليوم في جنوح إلى التطلع والاستعلاء ، فلا بد أن يتعامل علماء المسلمين مع العقل البشري بوعي وأهلية .

قال أبو عبدالرحمن : ولهذه الظاهرة يُعنى كتاب أحكام الديانة كثيراً بمسائل من مادة الكتاب الإسلامي .

وعجبي من محترفٍ للكتابة لا خطر له يدَّعي أن سيد قطب

- رحمه الله - أخذ فكره عن أبي الأعلى المودودي .

وعجبي الأشد من أي مجلة مسلمة - محلية أو غير محلية - تتفكَّه بمثل هذا الخبر .

قال أبو عبدالرحمن : اللقاء بين المودودي وآل قطب وآل الندوي ومحمد الغزالي وكل كُتَّاب الفكر الإسلامي هو الإيمان الذي لا يختلج فيه شك بأن دين الله حق صادق معصوم ، وأنه لا يُصلح خلق الله إلا شرع الله ، وأنه صالح لكل زمان ومكان ؛ لأن خالق الزمان والمكان العليم بما كان يكون فيهما هو الذي شرع الشرع ونزَّله هداية للناس .

هذه هي أوجه اللقاء ولا عجب ؛ لأن من لم يقل بذلك ليس مسلماً .

ثم يستقل كل واحد بموهبته في استلماح مقاصد الشريعة ، وفي استلماح ما وراء الأصباغ العلمانية من بثور قبيحة كريهة ، وفي ملك القلم العملاق الذي يحمل الحقيقة من الفكر إلى القلب .

وسيد قطب - رحمه الله - دخل هذا الميدان وليس نَكِرةً ، بل كان مدرسةً قائمة مستقلةً في فكره وبيانه وثقافته .

وإنما الذي استجدَّ أن أمَّم موهبته لما يرضي ربه من شرح وجهة النظر الإسلامية ولا أزكي على الله أحداً .

ومن أراد البشرى تلو البشرى عن مستقبل الإسلام وأهله بعد هذه الغربة، وأراد هذه البشرى كما يلمسها المؤمنون باليد ؛ فليطالع الكتاب الجديد الذي صدر عن مؤسسة المدينة للصحافة بعنوان : واقعنا المعاصر للأستاذ المجاهد الشيخ محمد قطب .

والأستاذ المجاهد محمد قطب كأخيه سيد يتعامل مع العقل ،

ويتعامل مع العواطف بالأسلوب الأدبي الفني الماتع .

تكلَّم الأستاذ المجاهد عن رسول الله محمد بن عبدالله ﷺ فوصفه بأنه أكمل شخصية وأعظم شخصية في الوجود البشري كله من بدئه إلى منتاه .

وما قاله – طيَّب الله ذكره – هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وعقوبة الله على من ظن أنهم لا يعتقدون لرسول الله ﷺ حقَّه ، إذ اتَّبعوه على مراد الله ولم يعبدوه .

ثم ذكر التفرد والتميز في حياة الصحابة – رضوان الله عليهم –.

وإلى هنا كنت أعَض يدي لما أعلمه من تقصيري وقصوري عن مرتبة الإحسان .

ثم ذكر الأستاذ المجاهد أن صورة الفرد من الصحابة – رضوان الله عليهم – لم تنقطع في صورة أفراد متناثرين من كل جيل يَزخر بِهم تاريخ الإسلام .

وهاهنا ابتسم الفأل في وجهي ، ودعوت الله أن يهب لي من العون وفضلة العمر ما أتدارك به نفسي ، وأن يكون لي نصيب من الصورة الوضَّاءة ضمن نوادر الأفراد المتناثرين .

على أنه وجد لسيد قطب – في غير هذا المجال – أخطاء عديدة عقدية وفقهية تقصاها العلماء من أمثال الشيخ الدويش ، والدكتور ربيع المدخلي .

قال أبو عبدالرحمن : والكتاب الإسلامي عموماً جاء لتكوين ذاتية المسلم بعد عصور الضياع وكثرة الغثاء .

وليست القضية قضية أقلية مسلمة في غير بلاد إسلامية ، فقد بدأ عزُّ الإسلام بالقلة الخيرة ، وليس بالقليل مَن كان معه ربُّه .

وليست القضية قضية الملايين في الشرق العربي الإسلامي ، وقد جاء النص بأنهم غثاءٌ كغثاء السيل .. وليس بكثير من دخل الوشب في عقيدته وواقعه .

وإنما القضية الضرورية المعضلة قضية تكوين ذاتية المسلم سواءٌ أعاش بين الأقلية أم كان في جمهورٍ من إخوانه .

وللأستاذ سيد قطب - رحمه الله - في صدر تفسيره لسورة الأنعام كلام جيد نفيس عن تكوين الرسول ﷺ لذاتية المسلم .

فلم يُعلنها - عليه الصلاة والسلام - قوميةً عربيةً ، ولو فعل لتوَّجوه ملكًا عليهم ، ولما لقي ما لقيه من إيذاءٍ وعناد وجهاد ؛ لأن القوم يومها أبناء العروبة صليبةً ، وذوو التعصب المتميز للعرق والاعتداد به ، وكان ﷺ أشرفهم نسبًا وأمثلهم خلقًا وصدقًا ، وكانوا يُسمُّونه الأمين قبل أن يُبعث نبيّاً رسولاً .

ولم يعلنها حركة إصلاح خلقي مجردة ، وكان لدى القوم من الرذائل بمقدار ما لديهم من الفضائل .. يتمثل ذلك في أوجه السفاح، ووأد البنات ، والسلب والنهب ، والتمزُّق القبلي .

ولم يعلنها حركة إصلاح اقتصادي وكان القوم غارقين في الرِّبا والقمار .

ولو فعل - مع الإبقاء على وثنيتهم - لوجد أعوانًا وأنصارًا يختصرون الوقت والجهد .

ولكن ظل رسول الله ﷺ ثلاثة عشر عامًا من بعثته المقدسة يدعو إلى «لا إله إلا الله» قولاً ومضمونًا لا يساوم على هذه القضية بأي حل من الحلول ، ثم جاء التشريع كله في عشر سنوات فحسب بالمدينة المنورة ، وتلقته النفوس بالقبول والإذعان والطاعة عن فرح ورضى ؛ لأنه بعد تحقيق لا إله إلا الله استقامت كل الأمور .

ولنا في رسول الله ﷺ وسيرته الأسوة الحسنة .

فأول مبدأ : في هذه السيرة العطرة : أن الإسلام لا يُرَمِّم فسادًا موجودًا، ولا يهادن وثنية قائمة ، ولا يطرح حلولاً جزئية وقد جعله الله دينًا ناسخًا للأديان مهيمنًا عليها باقيًا إلى يوم القيامة .

بل الأرض خلق الله وملكه ، والبشر عبيد الله وخلقه ، والدين لله وتنزيله ، وأرض الله لا تصلح إلا بشرع الله ، والله لا يحب الفساد في الأرض ؛ لهذا لم يقبل رسول الله ﷺ في البداية غير تحقيق لا إله إلا الله ليتحقق الإسلام بتحقُّق ذاتية المسلم، وحينئذٍ لا يكون نقص ألبتة يحتاج إلى إصلاح وترميم ؛ لأن مُنزِّل الشرع هو خالق الخلق فهو أعلم بما يصلحهم ؛ ولأنه مُقدِّر أقدارهم ، العليم بمصائرهم ، المتمم مسيرتهم إذا صدقوا، العليم المحيط بسرائر قلوبهم .

والمبدأ الثاني : أن رضى الله شرط في صحة أقوالنا وأفعالنا ونياتنا، وكل ما كان لنا من التراضي في عقودنا فيما بيننا ابتداءً بشراء الرغيف من الخباز وانتهاءً بعقد البيعة للحكومة : فهو مأخوذ من رضى الله وإذنه بمقتضى عهده الشرعي .

وإذن فالحاكمية للإسلام ؛ لأن الحكم لله ، ولأنه لا إله إلا الله ..

والاعتراف بهذه الحقيقة يعني خلوص العمل وصوابه بإحسان .

والمبدأ الثالث : أن إعلان لا إله إلا الله اعتراف بالعبودية لله ، ويعني تحرر الذات وعلوها وغناها عن كل ما سوى الله من خلق الله .

وهذا الاعتراف هو قوة النفس وثقتها بتحمُّل ما يُلقى عليها من عزائم الشرع المطهَّر ، وكل عزيمة خيرة من عزائم الشرع المطهَّر يريدها بعض المصلحين حلاً جزئيّاً : فإنها لا تكون كافية ولا مغنية عن تكوين ذاتية المسلم بمقتضى لا إله إلا الله ، وإنما تأتي تلقائية بدهية من المبادئ المذكورة آنفًا .

وهذه المبادئ يقوم عليها ركن الولاء للمؤمنين والبراءة من الكافرين ما بقيت في الأرض طائفة منصورة لا يضرُّها من خذلها إلى يوم القيامة .

وهو ركن يكاد يهوي في معاقل المسلمين وفي شرقنا القريب حينما نرى ابن قبلتنا يكاد يطير فرحًا بخواجة لا يؤمن بالله وهو من مصّاصي دمائنا وأموالنا ، ويفرح بمراطنته في الحين الذي يتأفف فيه من محادثة مسلم فقير عليل الصحة آتٍ من الشرق الأقصى مثلاً .

وإذا كان المؤمنون أولياء بعض : فأقلُّ مقتضيات ركن الموالاة تحري أوضاع الأقلية المسلمة المستضعفة .

وقبل تكوين ذاتية المسلم فلن نبلغ شأو الأعداء المتآمرين على أمتنا باسم حقوق ودعم الأقليات .

والعجيب أن الأقليات في أقطار أمتنا ؛ هم ذوو الميزة في الثراء والجاه والكلمة الآمرة الناهية وفرص العمل ! .

وأقلياتنا في بلاد الآخرين هي التي تعاني الفتنة في الدين والرزق!.

ورغم يقـيني الذي أحلف عليـه وأراهن - بناءً على وعـد ربي الشرعي - بأن المستقبل للإسلام وأهله على وجه الأرض قاطبة : إلا أن المسلم يعيش قلقًا في كل لحظة يرى فيها تخبُّط البشر في الضلالة، ويرى تسابق المطابع والأقلام إلى تسجيل ما يُدين العصر الراهن من الظلم والجرائم والهمجية مما لم يسجل تاريخ البشرية مثيلاً له .

وسِرُّ قلق المسلم أن دينه جاء خيراً للبشرية ، وجاء نبي هذه الأمة ﷺ رحمة مهداة ، وحمل كل مسلم مسؤوليته في تعميم هذا الخير ونشره .

ويصاحب هذا القلق ما يعايشه مسلم هذا العصر من هيآت لايتعدى جهدها جمع بعض التبرعات الطفيفة ونشر الإدلآت والتصريحات.

وإذا حققت الأقلية وجودها من خلال واقع إسلامي صحيح حصل الاستثمار الفعال لمساعدة الأكثرية من إخوانه .

إن من تحقيق الذاتية أن يتيقن المسلم يقينًا لا لبس فيه أن الحياة الأبدية هي ما بعد اللَّحد ، وأن حياة ما قبل اللَّحد اقتصاد في المتعة وإعداد للقوة .

وأن تكايا الدراويش لم تنتج رجالاً يبيعون أنفسهم بمرضاة الله ، وأن دينهم الحق هو ما بلَّغه رسول الله ﷺ، وأنه لا أسوة في الإسلام أمثل من سيرة الرسول ﷺ وأصحابه وتلاميذهم من التابعين رضوان الله عليهم .

وأن عَلَنَ الأمة إذا لم يكن خالصًا ولا صوابًا لا يحقِّق مراد الله

في إصلاح الأرض والخلق ، ولا يحقق أصل المسلم فيما بعد اللَّحد ؛ إذ هذا الأمل هو وجوده الدنيوي الحقيقي وهو مصدر قوته .

وذاتية المسلمين ثلاثة لا غير : إرث معصوم، ومواهب وقدرات بشرية ، وموارد طبيعية .

فإذا اجتهدت الهيآت المسلمة في تنقية الإرث المعصوم من الوشب ، واستحيت السيرة العملية السلفية من واقع حياة عدول الأمة وأئمتها في القرون الأولى الممدوحة : تحققت تلقائيّاً جدوى مصدريْ القوة الأخيرين المخلوقين وهما المواهب والموارد .

إن المواهب حظ مشاع وقسمة لله عادلة في بني البشر .. إلا أن موهبة المسلم ذات ذكاء وزكاء معًا .

وبلادنا أم الموارد والخيرات .

وكل مسلم إذا علم بالواقع الصحيح المستضعف للإسلام وأهله فإنه يستغني عن كثير من أوشاب الحياة وخدعها مما لا تحتاجه حياته الجادة ، ويجنده لخدمة إخوانه المسلمين .

وإذا كان واقع كل مجتمع إسلامي أسوة المجتمع الإسلامي السلفي ؛ فمعنى ذلك اتحاد الواقع ، فتتحد تلقائيّاً المواهب والموارد والأموال والأقلام والحِرَف والمهارات لخدمة هدف واحد .

وتتحد بذلك حساسية المسلمين ، فنميز بحس واحد دبيب كل جسم غريب .

ونشكو إلى الله أن أمتنا هذا اليوم تفقد وحدة الحس ، فعلى سبيل المثال الأدب والفن فرعان من فروع الثقافة البشرية لم يعبأ بهما

المسلم في تاريخه إلا في لحظات فراغ .

ونحن نرى اليوم الغزو الفكري كله بجميع ثقله - ماسونيّاً وصليبيّاً وعلمانيّاً وطائفيّاً - يتخذ من هذين الفرعين أنجح وأنشط مجال لعمله ، وذلك بفضل سحر وجاذبية الشعر والرواية والقصة والمسرح والرسم .

حتى الفن التشكيلي - الذي هو فن جمالي بحت - ضَخَّمته المؤسسات العلمية والصحفية المأجورة في بلادنا ، وحولته من جمال الفن إلى علمانية العقيدة وهيبيَّة الفكر .

ولا أريد أن أكرر ما سبق أن كتبته عن مجلات أصدرت أعداداً ممتازة ، وعقدت ندوات ومؤتمرات أنفقت فيها الأموال الطائلة لنشر الحلول والاتحاد والهيبية والوجودية وإنكار اليد الإلهية في الطبيعة باسم فنٍّ تافهٍ في اعتبار المفكر المسلم يسمى الفنَّ التشكيلي .

أما اتخاذ كتب النقد الأدبي الحداثي وسيلة للروث على المبادئ والأخلاق وصفاء العقيدة وتحطيم الثوابت فسبل ذلك أكثر من أن تحصى، وقد طال تعبي وراء هذه الوسائل فما قدرت على إحصائها .

والعمل الإسلامي عن كل هذا بمعزل إلا ما كان من باب الرفض، والرفض لا يجدي، لأن رسالة المسلم أن يغير الباطل لا أن يرفضه .

ولا مجال للرفض ألبتة في العمل الفردي ، بل لا بد من البرهان والإقناع .

وبما أن الأمة المسلمة في كل عصر ومصر تؤسس وتدافع في آنٍ

واحدٍ : فلابد أن تتغير أيديولوجية دفاعها كلما تغير وجه الهجوم القبيح إلى أقبح .

وليس من حق أي هيئة إسلامية أن ترفض فرعيْ الفن والأدب وهما ثِقَلُ الغزو الفكري .

ولن يُقابَل اتجاهها لهذين الفرعين بالاحترام والتأثير ما لم توفِّر الأديب الموهوب ، والفنان الموهوب ؛ ليشارك في إبداع العملين ونقدهما عن حس جمالي ، وذوق موهوب ، ومشاركة ثقافية عريضة .

ومن ثم يبقى حوار المفكر المسلم ودوره في قضية الالتزام التي تجمع بين الحرية والمسؤولية ، فلا تقوى خنافس الأدب الحديث على إدانته بالجهل بحقيقة الفرعين .

ومن العجائب أن أكثر الناس تخثرًا في الذوق الأدبي والجمالي هم الشيوعيون والوجوديون ، ومع هذا يملكون نقدًا عنادياً في قضية الالتزام .

إن من تحقيق ذاتية المسلم أن يكون لموهبته مجال حضاري في الفروع الأخرى غير المعصومة من الأدب والفن والتاريخ والعلوم ؛ ليجعلها في إطار الإرث المعصوم بحجة نيرة وموقف حضاري .

(ووسائل الإعلام - مرئية ، ومسموعة ، ومقروءة - وسائل ميتة بدون أدب وفن وثقافة وفكر .

وإذن فلا بد أن يكون لنا وجود وأدوار رائدة في هذه الحقول .

خذ على سبيل المثال الرواية ، فأين هي الرواية العالمية للموهوب الملتزم للفكر الإسلامي ؟)

قال أبو عبدالرحمن : إذن مادة الكتاب الإسلامي المعاصر حضور لابد منه في موسوعتي عن أحكام الديانة لتكون بجانب التحقيق الأصولي ، والاستدلال الفقهي ، والحجاج الكلامي .

ومادة الكتاب الإسلامي ليست إلمامة مثقف وتلاعبًا بلاغيّاً من أديب ، وإنما هي تخصص شرعي مشروط بوعي سياسي ، وشمول ثقافي أرحب من دائرة الجمود على فرع بالتزام تخصص خانق .

* * *

ومن يسأله الناس عن أمور الحلال والحرام ، ثم يتلَمَّس لهم حكم الله ليخبرهم به : لا يخلو من ثلاث حالات :

أولاهن : أن يكون مجرد مخبر عن فتاوى أهل العلم غير مختار لمذهب في المسألة ، فهذا حامل فقه لغيره ، مخبر بالخلاف فيه فحسب .

وأحوج ما يكون أهل العلم إلى هذا الصنف من المخبرين ؛ ليحقق لهم النقل .

وثانيتهن : أن يكون ناقلاً لمذهب غيره كأن يكون حنبليّاً ينقل من كتب الحنابلة الصحيحَ من مذهب أحمد، أو المعمول به في البلد من كتبهم .

أو يكون حنبلياً ولكنه يميل إلى ترجيحات شيخ الإسلام ابن تيمية.

ويحفظ القرآن ، ويستحضر آيات الأحكام ، ويستحضر أحاديث الأحكام كأن يكون حافظًا لبلوغ المرام أو المنتقى لابن تيمية .

ويحفظ دليلاً أو دليلين أو أكثر مما استدل به أصحاب المذهب الذين يفتي بمذهبهم .. فهذا أيضًا حامل لفقه غيره متلقن لأصولهم وأدلتهم .

والعَوامُّ أحوج ما يكونون إلى هذا الصنف من الناس ؛ لأن فتواه حاضرة في أي وقت سألوه وحيثما كان .

وهذا الصنف إذا نفع الله به العَوامَّ فمن تمام ورعه أن لا يضر الخواص ، فيكون حجر عثرة في طريق أهل العلم الذين يتفرغون لمسألة ما فيحققونها ، ويكونون أوعب بحثًا وأكثر علمًا بالأدلة والترجيحات .

وهذا الصنف من حاملي فقه غيرهم ينفع الله به في تبليغ العَوامِّ وتفهيمهم ، ولكنهم ليسوا حجة على أهل العلم فيما علموه .

وثالثتهن : باحث متابع محقق لا يسعه إلا العمل باجتهاده ؛ لأنه تقصَّى في البحث ، وأخلص النية وهو من أهل العلم بالجملة .. إلا أن ثقة طلبة العلم لا تتم بفتوى هذا الصنف حتى تكون له فتاوى معروفة تطَّرد على أصول يُعرف بها ويُشهر : بأن يكون معلوم الاجتهاد أصولياً لكونه يأخذ بالقياس أو لا يأخذ به ، ولكونه يأخذ بالمرسل بإطلاق ، أو يرده بإطلاق ، أو أن له قيودًا .

ويكون معروف الاتجاه فكريّاً : هل هو يجمّد فكره ويعطله من النظر ويأخذ بالحرفية ، أو أنه يحكِّم عقله عبداً لربه .. ومع هذا يستثمر طاقة فكره وحيويته لفهم دين ربِّه لا للاقتراح عليه .

أما مَن يطَّلع على الفقه وثقافتُه ثقافة أهل الأدب وليس له تخصص العلماء ، ثم يأخذ بنص فيه ابن لهيعة فإذا قيل له عنه قال : إنه صدوق .

ثم يردُّ في مسألة أخرى نصّاً فيه ابن لهيعة ، ويقول : إنه مردود ، فهذا لا ثقة بعلمه .. وقد يقول : صدق الله العظيم بعد كل تلاوة بدعةٌ .

فإذا كُلِّم عن الأدعية الموظَّفة للختمة في الصلاة ليلة سبع وعشرين من كل رمضان : قال : لا بأس ، والدعاء من جنس الصلاة .

فهذا ناقل علم يرجِّح كيفما اتفق ، ومن ليس له أصول تحجزه ، ويتعبَّد لله بها فلا ثقة بعلمه بالنسبة لطلبة العلم ، أما العَوامُّ فتبرأ ساحتهم بسؤال أهل الذكر .

قال أبو عبدالرحمن : منذ بعث رسول الله ﷺ إلى أن لقي ربه - بأبي هو وأمي - لا يوجد على وجه الأرض مجتهد مطلق .

بل الفقيه يقلِّد الأصولي في صنعته ، والأصولي يقلِّد اللغوي في نقله وفقهه ، ويقلِّد المحدث وأهل الأخبار في نقلهم وتصحيحهم ، ويقلِّد أهل التفسير في استقرائهم وأصولهم ، ويقلِّد أهل الفكر في طرق البحث والجدل .. وهكذا وهكذا .

ومن وُجد له تخصُّص في فنين أو ثلاثة فمحال أن يتخصَّص في كل علوم الشريعة ، ومحال أن يحضره جملة ما غاب عن غيره مفرقًا .

أما الاجتهاد الجزئي في مسائل معينة فممكن .

* * *

وفي رسالة الإمام الليث بن سعد فقيه أهل مصر إلى الإمام مالك فقيه أهل المدينة لفت نظره إلى اختلاف فتيا الفقيه في مسألة واحدة فقال : «وكان يكون من ابن شهاب الزهري اختلاف كثير إذا لقيناه ، وإذا كاتبه بعضنا .

فربما كُتب إليه في الشيئ الواحد (على فضل رأيه وعلمه) ، فكتب بثلاثة أنواع ينقض بعضها بعضًا ، ولا يشعر الذي مضى من رأيه في ذلك» .

قال أبو عبدالرحمن : لمزيد ورع الأئمة تختلف فتواهم في القضية الواحدة ، ولا يصر أحدهم على فتوى له قديمة إذا رأى أنها خطأ .

وما أَلَّفه المحققون عن أسباب اختلاف المجتهدين فيما بينهم ؛ هو نفسه أسباب اختلاف فتاوى المجتهد الواحد في القضية الواحدة .

وإنما يُضمن اطراد مذهب المجتهد دون اختلاف كثير بوسيلتين ضروريتين :

أولاهما : أن يحرر أصوله وقواعده التي يقول بها سواء كان مجتهدًا فيها أو تابعًا لاجتهاد غيره .

وأخراهما : أن يكون له كتاب فقهي حفيل على جميع أبواب الفقه ومسائله مقرونة كل مسألة بأدلتها وتعليلاتها سواء أكان مجتهداً فيها أم تابعًا لاجتهاد غيره .

فالعادة أن أهل هاتين الوسيلتين يحرِّرون مسائلهم عن الاختلاف، وإن وقعوا فيه بيَّنوه وعلَّلوه .

أما من لم يكن لهم كتب فقه مدونة ، وكان نقل مذاهبهم عن طريق تلاميذهم في مختلف مجالسهم فإن الاختلاف يقع كثيرًا في اجتهادهم ، ونصبح بحاجة إلى تحرير مذهبهم منقولاً على وجه الصحة، وإلى اجتهاد في فهم أصول المذهب ومقاصده وما يُخَرَّج عليه ! .

مع أن الاجتهاد في نصوص الشرع أيسر .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة عن تحريم الشطرنج حذَّر فيها من تتبع زلات العلماء أهل الإيمان ؛ لأن الله عفا للمؤمنين عما أخطؤوا فيه بقوله - كما في صحيح مسلم - : قد فعلت.

وذلك عقب ما علمهم ربهم أن يقولوه : ﴿ **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾ .

بل أمرنا أن ندعو لهم بمدلول قوله تعالى : ﴿ **ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان** ﴾ .

هذا حقهم إن أخطأ اجتهادهم .

أما اجتهادهم الخاطئ ذاته فيلخص ابن تيمية مواقفنا حوله بقوله : «إنما أمرنا أن نتبع ما أنزل إلينا من ربنا ، ولا نتبع من دونه أولياء ، وأمرنا أن لا نطيع مخلوقًا في معصية الخالق» .

ولإحساس ابن تيمية بخطر التعرض للعلماء من أجل الخطأ في بعض اجتهادهم ، فقد صرَّح في بعض رسائله بأنه يبيح عرضه لكل مسلم تعرض له ، لأنه إنما يريد الخير للبشرية .

قال أبو عبدالرحمن : قال لي أحدهم على سبيل الاستفزاز : ما كان عند ابن حزم من فضل فعند شيخ الإسلام ابن تيمية مثله وأكثر .

واستمر نقاش عجزت عن قطعه لا يُظهر فضل عالم إلا بالقدح في عالم آخر .

قال أبو عبدالرحمن : ليست هذه والله سبيلي التي التزمتها ، وليس هذا هو مقتضى توجيه شيخ الإسلام ابن تيمية عندما نهى عن تتبع زلات العلماء ذوي الإيمان والصدق والاجتهاد .

وإنما المراد أن لا نروِّج لقول عالم بعينه ، وأن لا نتناول عالمًا آخر لم نرض اجتهاده ، وإنما نلتمس الحق حيثما كان إذا ظهر الدليل .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : ومسألة «إذا ظهر الدليل» تقتضي اجتهاداً .

وسدُّ باب الاجتهاد دعوى خرقاء وَجَدتْ من يقبلها في ظروف تأريخية لم تعايش تحدياً علمياً وفكرياً شرساً .

واليوم قامت أجيال تحتضن العلم الشرعي ، وتعمم العيش معه سلوكًا وفكرًا وثقافةً ، وهي تواجه تحديات شرسة لم يعايش سلفها مثلها بهذا الإرهاب مع هزيمة عسكرية مبيرة ، وإفلاس من العلم الدنيوي المحقِّق للقوة .

وأطلق على طلائع هذه الأجيال جيل الصحوة الإسلامية .. وتميزها بفقهٍ ضرورة كضرورة وجودها .

وقبل الكلام عن ضرورة فقهها أبدي مشاعر لا أقدر على كتمانها عن الحبور بوجودها الذي أعدُّه ضرورة لوجودنا المعتبر بَيْن الدهماء من الأعداء ، والدهماء من أهل القبلة الذين هم غثاء كغثاء السيل في ذنب الدنيا .

قال أبو عبدالرحمن : أحيانًا يخنقني اليأس القاتل وأنا أرى مصير أمتي ممزَّقًا خائبًا منذ سقطت خلافتها الإسلامية .

يخنقني اليأس وأنا أرى كل بوَّال على عقبيه أو مستعرب يجر الأمة للهاوية بالحماس للأيديولوجيات والوجوه القبيحة المتعددة للعلمانية.

يخنقني اليأس وأنا أرى أمتى موضع تجارب لكل إفراز ماسوني في كل صعيد يتعلق بنشاطها .

يخنقني اليأس وأنا أرى كل مجرم في حق أمتي - منذ سقوط عبدالحميد وإلى ما بعد أحداث ١٩٥٢م - ينتفض انتفاضة الهِرٍّ ليبهرج تاريخًا قبيحًا يبصق عليه كل مخلص ، وليزيف بطولة فردية

كاذبة ، وليمحو ما في الذاكرة العربية ، وأعجبها الآن مذكرات لعلاع كنت أسمعه أيام الفتنة يهدر بأعداء الله وأكاذيب تكشفها حقائق ، وكل عكس هو الصحيح .

وكأنني أراه اليوم يدَّعي أنه المحامي للإخوان المسلمين ، الشارق بآلامهم ، المنادي بآمالهم .

ولولا ضمانة من ربي بأن أمة محمد ﷺ لن تهلك كلها بعقوبة كونية كما هلكت عاد وثمود : لكانت شعاف الجبال وبطون الأودية خير مقام لي وأحسن عقبى .

إنما هناك طائفة لن تزال على الحق منصورة لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة .

وفي كل قرن مجدِّد للأمة يحفظ لها دينها ، وما لم تطلع الشمس من مغربها فنرجو البشرى تلو البشرى وإن زاد وربَّمَا ما نعانيه من جهل كثيرين من أبناء جلدتنا بما يساقون إليه - وهم ينظرون - .. من عداء لدينهم وأمتهم وتاريخهم وهم لا يشعرون .

ولا عدو لأمتي من سوى أنفسهم أعظم من جهل أبناء جلدتنا بأن ذبيحتهم ذبيحتنا وقبلتهم قبلتنا .

قال أبو عبدالرحمن : وكتب أحدهم في زاوية «سبعة أيام» بجريدة الرياض عن الشباب بين قوسين لا يستحق أن يناقش ؛ فإن النقاش يعليه في الباطل رتبة ، ولكل شيئ أئمة ! ! .

وإنما حقه أن يُتلَّ بغَلاصمه ويستتاب ، ثم يُعهد به إلى أستاذ

أمين يعلمه أمر دينه ، ويكمِّل ما قصرت دونه تربيته يوم كان في حضانة البيت والمدرسة ! .

وإنما ناقشته هاهنا لأنني لا أملك سوى تغيير المنكر بقلمي .

ورأيت قلمه الخائب يتفلسف في رصف العلاقة بين قديم البشر وجديدهم ، ثم رأيت أن ما ذكره من القديم يعني ما تمسك به شباب الصحوة من الالتزام بالدين الإسلامي الناسخ المهيمن .. ودين الله لا تدخله ثنائية قديم أو جديد، بل هو تعليم الله وخبره يتكيَّف معه البشر.

وإنما القديم والجديد بالنسبة لإرث البشر وتوريثهم من مهارة أيديهم ، وابتكار مواهبهم ، وذَوْب عواطفهم ، ورَصْد تجاربهم .

وكلمتا قديم وجديد ليستا قيمتين فكريتين ، وإنما تدلان على أحداث مرتبطة بالزمن .

وإنما القيمة بمعيار الحق والخير والجمال .

وقد تكون قيمة بعض الجديد باطلاً ، أو شرّاً ، أو قبحاً .

نصب ذلك الكاتب من نفسه خبيراً في سلوك المجتمعات البشرية، وكان عليه قبل أن يوازن ويحكم أن يفرق بين جملة ذات معطى لغوي تصوري فحسب ، وبين جملة ذات مدلول فكري حكمي .

مثلاً «مسألة أنماط الحياة الجديدة» فيها كلمة (جديدة) ، ولكل جديد لذة ! ! .

فالدعوة إلى الأنماط الجديدة تسويل قزحي ، والتسويل من طبع إبليس لا يتوب عنه حتى يعتدل ذنب الكلب .

والكلمة الهادفة تحلل أنماط الحياة إلى تصوُّرٍ تدور واقعيتُه بين

اليقين والرجحان والاحتمال والوهم .. وإلى سلوك يوصف بعضه بالمدح ، وبعضه بالذَّم .

وتحلل فئات المجتمع من شباب وشيوخ وفق الدوران مع تلك الأنماط بأحكامها .

ولكن ذلك الكاتب لم يفعل ، بل جمجم بالقديم والشيوخ وهو يعني في الحقيقة الالتزام للدين ، وذلك من باب الصدِّ عن دين الله ؛ لأن سياط الإرهاب الفكري لحضارة القرن العشرين جعلت كلمة القديم والشيوخ هجاءً بإطلاق ، وذلك الهجاء جاء امتداداً لمعطيات قاموس الشتائم من الرَّجعية والتَّخلف والتَّزمُّت .

وجمجم بأنماط الحياة الجديدة وهو يعني كل معطى لمجتمع العلم الحضاري ، وشتان ما بين واقع العلم الحضاري الدنيوي ، وسلوك أهله وتصوراتهم في الغيبيات .

وما أعظم الفادحة حينما يوجد مجتمع لا يصنع إبرة فيُحْرم من النقل عن العلم المادي ، ويُتْخم بمعطيات السلوك الهيبي .

وحاول التنكيت تنكيتًا سَمِجًا بالبرم من فساد الزمان وأهله ! .

قال أبو عبدالرحمن : التعلل بفساد الدنيا تعلل بما عرف من الشرع وقوعه ، ثم ثبت بواقع التجربة .

فأما في الشرع فالقرون الممدوحة الفاضلة التي بيَّنها رسول الله ﷺ هي القرون الأولى الثلاثة الفاضلة .

وأما بعد ذلك فالتفاضل بخصوص الأفراد لا بعموم الأجيال ، فيكون في القرن الخامس مثلاً من هو أفضل من الشاعر جرير وهو

من أهل القرون الفاضلة .

ولكن جيل جرير أفضل في جملته .

والدين بعد القرون الثلاثة يعود غريبًا كما بدأ ، ويعود له مجده ولابد آخر الزمان .

وفيما بين ذلك لا تزال طائفة على الحق منصورة ظاهرة لا يضرُّها من خذلها إلى يوم القيامة .

هذا مقتضى النص الشرعي الصحيح الثابت .

وأما الواقع فمنذ حملة نابليون على الشرق والأجيال تتوارث فساداً لا قبل لِعَلَنِ الأمة ومجتمعها بمثله ، وعلن الأمة معصوم .

ومن جملة ذلك الإفساد مقالات (الشباب بين قوسين) .

ولا أعظم من الفساد في مجتمعات لا تصنع إبرة فما فوقها ثم تُحمل على التشكيك والتفلسف السوفسطائي .

وزد على ذلك انتشار الرِّبا والمال الحرام مما يكون سببًا في فساد النسل وحجب الدعاء .

وقل مثل ذلك عن تسامح في الالتزام للدين في واجباته ومستحبَّاته ومحرَّماته ومكروهاته إلى حد لم يبق فيه للإسلام معنىً إلا بالانتساب والتعاطف الرقيق كأن يحضن المصحف على صدره ويقبله إذا وقع على الأرض ، وهو لا يُعمل معانيه ولا يقف عند حدوده ! ! .

غاية ما هنالك أن المسلم الذي يأنس من نفسه استقامة لا يتعلَّل بفساد الزمان بين زملائه حتى لا يكون ذلك تزكيةً للنفس ، وحتى نكون مبشِّرين غير منفِّرين ، ولنعمر بالفأل القلوب .

ويتلمظ هذا الكاتب بدعوى أن علماء الاجتماع يُطلقون على ظاهرة البرم من فساد الأجيال : الصراع ... إلخ .

وهكذا يتلمظ بدعاوى من علم النفس ... إلخ .

قال أبو عبدالرحمن : دعك من هذا ، فإنما تكتب بقلم فيه حبر فحسب ، وتلعب بموجات راديو ضعيف الأحجار فيخرج الصوت مبحوحاً .. قطعة من خبر عن مباراة كورة ، وأخرى عن تحليل كهل من شيوخ السياسة في إذاعة لندن ، وبيت شعر اختاره الشيخ الكرمي في أدراج قول على قول .. وهكذا وهكذا عندما تطالعنا خبيراً في السياسة تارة ، وعليماً بالإنسانيات .. تارة تتحدث عن أبناء العم حام، وأبناء العم يافث .. وتتحدث تارة عن الأديان وعلم الاجتماع وعلم النفس وبنق بنق ، وترقب على كثب بمقياس الحرارة العدَّ التنازلي في تلوث البيئة منذ انفجار قنبلة هيروشيما .

فسبحان الذي أعطاك هذا كله ، ورحم الله زماناً أطلعك ! ! .

وعلم النفس ، وعلم الاجتماع اللذان تتلمظ بهما هما بلا ريب أمشاج من معارف نظرية شتى ، وفيهما أثارة من علم معملي .

ولكنهما - بإجماع أهل العلم أنفسهم - علمان ظنيّان ، وفيهما كهانة ، ولهما أقطاب غير مؤتمنين بعد كشف مآرب التلمود للعامة .

ومن التلموديين في هذين العلمين فرويد ودركايم .

ولا أصدق من علم خالق الحقيقة في خبره عن سير المجتمعات وأدغال النفس البشرية ، وقد جعلها الله عديلة الكون وقسيمته عندما أمرنا بالتطلُّع إلى الآفاق .

وعلم النفس والاجتماع عند غير التلموديين وأبناء الأفاعي محكوم بتصورات جاهلية عن الكون والنفس والحياة .

فأولى بك أن تحاكم هذين العلمين ببصيرة المسلم قبل أن تقيم تصورك منهما في وسط الأمة المستغنية بتربية ربها لها في كتبه وعلى لسان رسله .

أقول كل هذا بعد علمي بأن احتجاجك من هذين العلمين أبرد من ماء تشرين ، لأنهما لم يقولا كلمة عن ظاهرة : فسد الزمان ! ! .

وإنما هو صحافي يتحاكى ! ! .

ثم قل لي - بربي ورب الشباب الذين جعلتهم بين قوسين - : أي خفي غامض ، وأي اندفاع نحو غير المألوف في مجتمع يملأ المسجد في حرِّ الهجير ورَخاوة الغَلَس ، ويتلقَّى العلم جثوًا على الركب في بيوت العبادة ! ! .

هل المألوف الواضح : أن تتزبَّر العكنة ، وتكبر العجيزة ، ويتخمّ الجشأ من أكلات دسمة ، ونومات تصل الظهر بالمغرب ، وتتفجر القهقهات المفتعلة - في جلسات بريئة وغير بريئة - وقت تنزُّل الرب جل جلاله في ثلث الليل الآخر ؟ ! .

هل المألوف الواضح : أن يتصابى ابن الأربعين فيكون شنبه كأجنحة الزَّنابير ، ويكون خَدُّه كأسيل العذراء ، وتتعهد الموسى ثغرة الميلاد فتكون متبدية دائمًا كالأفق الضيق من البيضة ؟ ! .

هل الجلي المألوف أن يرسل الثوب تحت العقب أشبارًا كراقصة آخر الليل وعلى الغانيات جَرُّ الذيول ! ! .

هل المألوف الواضح أن يشكَّ خـواتم ذهبيـة بعـدد الأصـابع ، ويرخي كوفيَّته على بعض حاجبه ، فيداعب القلوب الهاملة ببعض مُحيَّاه ! ! .

إنهم فتية آمنوا بربهم وزادهم ربهم هدى يرفعون اللباس حسب وصية الله لهم ؛ لأن في ذلك طهارةَ الثوب ورضى الرب .

تحف أهدابهم ثفنات السجود لا يلحسون لحاهم تأنُّثاً ، ولا يفتلون شنباتهم تعنتراً كما وصفتُ سلفهم الصالح في كتابي «شعب بوان» .

وأقواس هذا الكاتب شبيهة عندي بمعمل ذي هوس لتفقيس الطيور .. كل الطيور .

قال : سأبدأ التجربة من جديد ، وسألغي الاعتقاد بكل ناموس جرده فكر البشر .

فكان يضع بيض النعام تحت الوزة ، ويضع بيضة الصعو تحت الدجاجة .

ويتوهم المسكين تدويم طائر هجين بين الدجاج والصعو ! ! .

وإذا بيضه لا يفقس أبداً .

مع العلم بأن بيضة الصعو بيضة صعو على الحقيقة .

وهكذا ترد في أقواسه الجملة صحيحة صادقة ، ثم ينظمها في علاقات وهمية فلا تنتج إلا ما في حبرته من أوهام .

خذ هذه المقولة الصادقة : «إن مظاهر الانفتاح التي اكتسبناها بالتحصيل العلمي الواسع ، والاحتكاك المباشر بالعالم الخارجي : قد

فرضت التحدي أمام الشباب الذي أخذ يتعامل معها» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا كلام صحيح كصحة بيض الصعو .

ثم أنتج وهمه من هذه الجملة : أن الشباب لاذ بالتزمت ! ! .

قال أبو عبدالرحمن : هذه الجملة باطلة كبطلان هجين ليس بالصعو ولا بالدجاج .

والواقع أن الشباب الملتزم ليس من أصحاب ثقافة الجريدة، والتلفاز، ومعقد الطائرة إلى بلد لا تردُّ يدَ لامس، وموسوعة الشباب !!!.

وإنما هم شباب ذوو تخصص في الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والطب والهندسة والأحياء ... إلخ ... إلخ .

تلقوا العلم في جامعات أمريكا وأوربا ومعهم الاعتزاز بهوية الإسلام في إرسال اللحية وتقصير المئزر .

وكانوا أبناء الفطرة وفوق التحدي .. زادهم المجهر والتلسكوب ، ومختبرات المعمل إيماناً بخالق الكون ومبدعه ، وفرقوا ببصيرة المسلم وخبرة العالم بين العلم المادي الحقيقي الذي تفوَّق به الغرب من تفجير جزيئات الذرة إلى مراقبة أدنى ظاهرة في أعشاش الطيور .. وبين العلم الوهمي المتعمد لتضليل البشرية كعلم المستحاثات وثقافة الدينصور وسرير فرويد ! ! .

وفرَّقوا بين العلم العبقري وبين السلوك والتصور الخائب لجمهور ذوي العلم العبقري ! ! .

ورأوا ببصيرة المسلم وعبقرية العالم أن العلم المادي العبقري تحول من عبقرية الاختراع المشترك بين عباقرة البشر إلى مهارة

وحرفة تصنيع الجهاز بعد اختراعه ليكون وقفًا على الدول العظمى، تُحْرم منه الأمم المغلوبة لضعفها العسكري ، وليس لخمول موهبتها .

ورأوا ببصيرة المسلم وذوق العالم : أنهم أكبر من أن يكونوا تلاميذ للكافرين في الإدارة والنظام والأمور النظرية والمعارف الصورية كاللُّغة ، وإنما يملكون المحاكمة والاصطفاء والإضافة .

وعلموا بعد ذلك أنه منذ سقوط الخلافة ودارُ المسلمين حقل تجارب علمانية وصليبية وطائفية ، وصهيونية ، وفردية شهوانية ، وأنه لا يصلح أمر آخر الأمة إلا بما صلح به أمر أولها ، وأن من طبيعة هذا الدين أن لا يضيق بالمخترعات والمكتشفات بإطلاق ، وإنما يَحُثُّ على العلم ويوظِّف المخترَع والمكتَشف في إسعاد البشرية معاشًا ومعادًا .

وهم يؤمنون بأن أحكام دينهم ليست ثقافة تخصصية ، وإنما هي علم إلهي مشترك يأخذ منه كل مسلم بمقدار ما يسمح به وقته وموهبته، ويسأل أهل الذكر فيما تَعمُّ به البلوى .

ويتفرَّغ للتخصص في معارف الدين قِلَّة ليكونوا معلِّمين للعامة وغير ذوي التخصص .

قال أبو عبدالرحمن : ومثل هذا النقد للشباب الملتزم ليس دعوة تقويم من براهين شرعية ، وإنما هو برم بوجود ذوي التزام شرعي يدعون الناس إلى ما أوجبه الله من العبودية لدينه ، وفسح الحرية لشريعته ، ومداواة الشبهات والشهوات .

قال أبو عبدالرحمن : مادة «نضر» يلاحظ ابن فارس في أصلها الحسن ، والجمال ، والإشراق ، والخلوص .

ولم يخرج الراغب في المفردات عن هذا التأصيل .

قال أبو عبدالرحمن : ويظهر لي – والعلم عند الله – أن الأصل في هذه المادة «الإشراق الجميل» ، والبرهان على ذلك أن معنى الجمال والحسن متفق عليه .

كما أن الجمال مقيد بالإشراق بدليل أن النضارة صفة لكل لون، فقد أسند أبو منصور الأزهري – في المجلد الثاني عشر من تهذيب اللغة – إلى ابن الأعرابي أن الناضر في جميع الألوان ، ثم فسَّر الأزهري ذلك بقوله : «كأنه يجيز أن يقال : أبيض ناضر، وأخضر ناضر ... إلخ» .

قال أبو عبدالرحمن : لأن النضرة إشراق اللون ولمعانه وبريقه :

والنضارة في دعاء المصطفى ﷺ نور إيمان ، وإشراق نعمة ونعيم .

قال : «نضَّر الله امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه ، فرب مبلَّغ أوعى من سامع» .

هذا حديث ابن مسعود ، وفي حديث زيد بن ثابت – رضي الله عنهما – : «نضَّر الله امرأً سمع منا حديثًا فحفظه حتى يبلغه غيره ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه» .

هذا حديث رواه الترمذي وأبو داود وأحمد وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب والطيالسي والحاكم والضياء وصححوه .

وعـزا الشـراح إلى ابن منده في تذكـرتـه أنه قـال : رواه عن المصطفى ﷺ أربعة وعشرون صحابياً .

قال أبـو عبـدالرحـمن : كلمـا تـذكـرت هذا الحـديث تصـارعت في نفسي أحاسيس تكاد تجنِّح بي .

ولقـد أكرمني ربي بأن رأيت بعـد بلوغ الأشـدَ شـبـابًا من أبناء بلدي تحـققت لهم دعوة المصطفى ﷺ ببهاء وتوهـج أراه في وجـوهـهم الكريمة العريضة الملتحية .

فمنهم من يكاد يحـفظ مصنَّف عبدالرزاق ، وآخـر يحـفظ موطأ مالك ، وثالث يحـفظ الصـحيـحين والسنن الأربع ، ورابع يحـفظ تقريب ابن حـجر ، وخـامس يُعنى بفـهرسة كتب الحـديث المسندة ويسـتحـضـر المسائل بأدلتها ، وسادس يحفظ بلوغ المرام .

وكلهم يحفظ القرآن أو أكثره .

وكلهم ما بين الثامنة عشرة إلى الثلاثين .

وكلهم أراح عينيه أويقاتًا بما يسمعه مسجلاً .. يسمع نونيَّة ابن قـيم الجـوزية كـاملة تارة ، ويسـمـع التـرغـيب والتـرهـيب كـامـلاً تارة ، ويسمع الأدب المفرد وشرحه كاملاً تارة .

وخسـأت أشرطة العندليب الأسـمـر ، وكـوكب الشـرق ، وغثـيان الطرب المحلي الأمي البدائي .. فـوا ضـيـعة الشـبـاب ، ووا عـمراه يوم كنت مع لداتٍ لي وجـوهـهم كـالعراجين الضـاحـيـة يلحـسـون القـمامـة بأردان ثيابهم ذات الخيلاء من جيل عام ١٩٥٢م .

بمقـدار مـا فـرحت بـهم حـزنت على نفسي كـثيـراً ؛ لأن منهم من

يرتاد حَلْقتي في المسجد أو مجلسي في البيت يبتغي مني أدبًا أو لغةً أو فكرًا فلسفيّاً ... ولكنني أجدهم - وبعضهم في مستوى أحفادي -حفظةً لكتاب الله وللصحيح من حديث رسول الله ﷺ .

إنني أحق بالتتلمذ عليهم ، وإنهم يغبنونني فلا يخفف الغبن إلا تهممي بالحفظ مستقبلاً .. وكل حافظ إمام .

وتعود سَورة الغبن إذا تذكرت أنني بعيد عن أعباء الحفظ .

إن ما يغبطني به بعض الناس من تقلُّبٍ في بعض المعارف العلمية والثقافية لا يساوي ما أحسد عليه هؤلاء الشبيبة من حبٍّ لحديث رسول الله ﷺ ، وحفظٍ له ؛ لأن المصطفى دعا لحامليه بالنضرة .

وإن كنت أطالبهم بالفقه في الدين وفق أصول لغوية وفكرية ثابتة.

ولا ريب أن الإمام محمد بن عبدالوهاب - رحمه الله - أحيا لأبناء صقبه وعصره دينهم ، وبارك الله في مجاميعه ، وردَّ الناس إلى الأصلين القرآن والسنة ، وظل الناس أهل فقه وعقيدة ، وكان فقهًا على مذهب إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل .

وقيَّض الله للأمة قبيل القرن الخامس عشر بعقود رجالاً مهَّدوا للصحوة ، لجيل الالتزام ، فآل قطب والمودودي ... إلخ ؛ كان دأبهم تحرير العقل من الانهزام للغرب فكريّاً وروحيّاً مؤكدين للناس أن المستقبل للإسلام .. مع ملاحظات كبيرة خانقة عقيدة وفقهاً .

وناصر الدين الألباني أعاد الشبيبة للحديث درايةً وروايةً ، فشدَّ المئزر حتى أربى على الغاية .

وعبدالفتاح أبو غدة وبعض علماء الهند مازالوا يذكِّرون الناس بواجبهم في علم الجرح والتعديل وهو المدخل الموفَّق لحذق حديث رسول الله ﷺ روايةً ودرايةً .

والشيخ عبدالرحمن الدوسري – رحمه الله – لم يهادن عصره ألبتة مبصراً للناس بحيل الماسونية ، منبهًا وعيهم إلى تطلعات المستقبل .

وبارك الله لبلادنا بسماحة الشيخ عبدالعزيز ابن باز – متَّعه الله بالصحة والعافية – وهو للصحوة الإسلامية كشعرة معاوية ، فقد حرص على أن يُعبد الله في الأرض حقَّ عبادته عن علم وفقه ، وحذَّر من منتهى الطرفين ، فدفع الشباب إلى الحديث روايةً وفقهًا ، وكانت جمهرة دروسه في كتب السنة الأمهات الأصول ، ولفت الأنظار إلى ما هو من مألوف العادة ، ليس له أصل في الشرع ، ونبَّههم إلى السنن المهجورة أو المجهولة ، وطالب كل واحد أن يسبق عملَه علمُه بالدليل ، وعلَّمهم كيف يكون الولاء لله ولدينه ثم لولاة الأمر .

فيالله أي مكسب للأمة إذا خرج من حلقات الشيخ شباب ذوو خلوة في جوف الليل الأليل يقولون : اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد ... إلخ ؟ ! ! .

ويقولون : اللهم أصلح إمام المسلمين ، وانصره ، واهده ، وارزقه البطانة ... إلخ ؟ ! ! .

إننا في أواخر العقد الثاني من القرن الخامس عشر ، وإنني أرى جيل سفيان الثوري ، وابن عيينة ، وحماد ... إلخ ... إلخ ... يأخذ

مقاعده في صف الشبيبة المذكورين رغم حيل أبالسة الصهيونية والماسونية والصليبية في صد الناس عن دينهم .

كاد يقتلني الجزع وأنا أرى جيل الهزيمة جيل ١٩٥٢م منذ ثلاثة عقود يتأبط جذلاً كتاب العالم ليس عقلاً ، وكان القزم في فصل «عن أبي هريرة عن رسول الله» يحذِّر من وجود محدِّث في الشرق الإسلامي ، وأن وجود محدِّث أعظمُ فاجعةً من قنبلة هيروشيما .

لقد خيَّب الله جيل الهزيمة ، ومتعنا ربنا بجيل العزيمة ، وخرجت من غمدي الكهل نصلاً متوهج الشباة .. فالحمدلله شكرًا شكرًا لا أحصي ثناءً عليه .

منذ ثلاثة عقود كان من الحلم أن أجد أمهات الحديث وبعض شروحها ، وكان تحصيلها بعد طول انتظار وجهد ومال رغم شح الموارد بواسطة كُتبيين يجلبونها من الخارج كحنيشل رحمه الله .

والآن أخذت المكتبات والكفاآت تغدق علينا كتب الأجزاء والمجاميع والأطراف إضافة إلى الأمهات والشروح .

إن حمل حديث رسول الله ﷺ روايةً ودرايةً إظهار لنضارة العلم، وسعي في تجديده ، ولهذا دعا المصطفى ﷺ لحامله بجنس فعله .

إن جيل العزيمة الآن ينتقل من التربية التعليمية المنهجية – وهي مسحات علم – إلى تحمُّل العلم حقيقة ؛ لأن ميثاق الله على العلماء أن يبلِّغوا العلم .

والحديث الشريف الذي مر ذكره يشير إلى أن باب الاجتهاد سيظل مفتوحًا إلى يوم القيامة ، لأن الوقائع تتجدد ويحتاج الحكم

فيها إلى فقه واجتهاد ، والحكم فيها ضروري ؛ ولهذا قال ﷺ : «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ورب حامل فقه ليس بفقيه» .

والقرآن تنزيل خالق الحقيقة والعقل والعلم المادي .

والحديث وحي غير متلو ، فهو خبر ينتهي إلى خالق الحقيقة ؛ لأنه عن محمد ﷺ : عن جبريل عليه السلام : عن الله سبحانه وتعالى.

ولا غنى عن وحي الله لهداية العقل والعلم ، فالعودة للنصوص حفظًا ودرايةً عودة للفكر والعلم ؛ لأن شرع الله يهدي خلق الله .

وإذا تعارضت أو تكافأت احتمالات العقل أو العلم فالشرع مرجح ؛ لأن العقل والعلم وسيلة من يحاول اكتشاف الحقيقة ، والشرع هداية مَن خَلَق الحقيقة والعلم والعقل .

قال أبو عبدالرحمن : وهناك نقد لأهل الشبيبة من قبل أحد أعمدتها العريقين ، وليس نقده برمًا بوجودها ، ولكنه نقد لشيئ من فقه بعض شبابها لا يخلو من استفزاز كوصف ذلك الفقه بالفقه الصبياني أو البدوي .

يقول الشيخ محمد الغزالي : «إن قلبي ولبي مع الصحوة الإسلامية التي تحاك لها المؤامرات العالمية ، ويتعرض أبطالها إلى ظلم بعد ظلم ، وألم بعد ألم .

أريد أن أقول للشباب المكافح : إن تحرير الأرض من محتليها الأجانب هدف عظيم إلا أنه بعض ما نعمل له ! .. إن السيخ في القارة الهندية يسعون لإقامة دولة للسيخ ! .

فما دولة السيخ ، وما وزنها الإنساني في الأولين والآخرين ؟ .. لا شيئ .

إن دولة للعرب قد تقوم هنا أو هناك بعيدة عن الدين ، فما قيمة ذلك وأثره ؟ .

إننا طلائع الإسلام الذي يريد إعلاء الوحي الإلهي، وإنصاف الفطرة الإنسانية ، وترشيد الحضارة ؛ كي ترتبط بربها وتسير على هداه .

إن تراثنا الذي قاد العالم دهراً يجب أن ينهض من كبوته ، ويستأنف رسالته ، ويغسل الأرض من أدرانها .

لذلك أنظر باهتمام شديد إلى الجو الفكري الذي يسود ميدان الصحوة ، وأتابع بقلق مدَّه وجزرَه وخيرَه وشرَّه ، وخطأه وصوابه ! .. معتقداً أنه بقدر ما يقترب من الحق تسانده بركات السماء وخيرات الأرض .

وقد تدارست مع أولي الألباب هذا الجو الفكري السائد ، واتفقتْ كلمتنا على ضرورة التعامل معه برفق ، واقتياده إلى الطريق المستقيم بأناة .

لاحظنا أن الحقائق الرئيسة في المنهاج الإسلامي لا تحتل المساحة العقلية المقررة لها ، وهذه الحقائق افتقدنا الكثير منها في مسيرتنا التاريخية لا سيما في القرون الأخيرة ! .

فلو كانت أنظمة الحكم أهدى ، وعناصر الحرية والعدالة أقوى ما

كنا نسقط في براثن الاستعمار الذي اجتاحنا وكاد يمحو وجودنا ورسالتنا .

ما قيمة نهضة لا تعرف أسباب هزائمها السابقة ؟» [٢] .

قال أبو عبدالرحمن : فمن يستطيع أن يقول للشيخ في هذه : أخطأت ؟ ! .

إننا ندين لله بأنَّ قبضة التراب ليست الهدف وقد هجر رسول الله ﷺ مسقط رأسه ، وإنما الهدف أن يقام على كل قبضة من الأرض دين الله وحاكميَّته .

وندين لله بأنَّ اقتياد ما في ملابسات الصحوة من نشاز إلى الطريق المستقيم بأناة مطلب من مطالب الحسبة النفيسة .

وندين لله بأن أنظمة الحكم إذا لم تكن أهدى فستنتج من الشطط بمقدار ما فيها من الجنف .

وإنما محل النظر عبارات وردت بعد ذلك الكلام النفيس اعتبرها بعض شباب الالتزام استفزازًا ، وهي قوله : «إن السلطات المستبدة قديمًا وحديثًا تسرُّها الخلافات العلمية التي لا تمسها : هل الشك ينقض الوضوء أم لا ؟ ، هل رؤية الله في الآخرة ممكنة أم ممتنعة ؟ ، هل قراءة الإمام تكفي عن المصلين أم لا تكفي ؟ .

إن حكام الجور يتمَنَّون لو غرق الجمهور في هذه القضايا فلم يخرج ! .

---

(٢) السنة النبوية ، ص ٨ - ٩ .

لكنه يشعر بضرٍّ بالغ عندما يقال : هل الدولة لخدمة فرد أم مبدأ؟.

لماذا يكون المال دُوَلة بين الناس ؟ .

هل يعيش الناس كما ولدوا أحرارًا ، أم تستعبدهم سياط الفراعنة حينًا ولقمة الخبز حينًا ؟ .

إن البدوي الذي خاطب الفرس أيام الفتح الأول قال لهم : جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد .

كان هذا البدوي بفطرته الصادقة يعلم ماهي الحقائق الكبرى في المنهاج الإسلامي فيفتح البصائر عليها .

وقد أوجع فؤادي أن بعض الشباب كان يهتم بهذه المسألة : هل لمس المرأة ينقض الوضوء أم لا ؟ .

وكان اهتمامه أحد وأشد من إجراء انتخابات حرَّة أو مزوّرة ! !.

إن عدم سيطرة الحقائق الكبيرة على الوعي الإنساني لا يمكن التغاضي عنه .

وشيئ آخر نريد الحديث عنه : ما هو المنطق الذي عوملت به القضايا الثانوية بعد ما استحوذت على الأفكار ؟ .

لقد شاعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة ، ورجحت الآراء التي كانت مرجوحة أيام الازدهار الثقافي الأول .. حتى وهل الناس ؛ لأن الإسلام إذا حكم عاد إلى الدنيا التزمت والجمود !» [٣] .

---

(٣) السنة النبوية ، ص ٩ .

وتمام ذلك أيضًا قول الشيخ : «وزاد الطين بلة أن قيل للشباب الساذج : نحن لا نريد أقوال الرجال ولا مذاهب الأئمة .. نريد الاغتراف مباشرة من الكتاب والسنة .

وأنا أكره التعصب المذهبي وأراه قصور فقه، وقد يكون سوء خلق.

لكن التقليد المذهبي أقل ضررًا من الاجتهاد الصبياني في فهم الأدلة .

وبدهي أن تنشأ مشكلات ثقافية واجتماعية من هذا النهج ، وأن تسمع حدثًا يقول : مالك لا يعرف حديث الاستفتاح ، ولا سنة الاستعاذة ، ولا يدرك خطورة البسملة ، وهو يخرج من الصلاة دون أن يتم التسليمتين ، فهو جاهل بالسنة النبوية ! ! .

وحدثًا آخر يقول : أبو حنيفة لا يرفع يديه قبل الركوع ولا بعده ، ويوصي أتباعه ألا يقرؤوا حرفًا من القرآن وراء الإمام ، وربما صلى بعد لمس المرأة ، فهو يصلي بلا وضوء .. إنه هو الآخر جاهل بالإسلام ! ! .

وينظر المسلمون إلى مسالك هؤلاء الفتية فينكرونها ويلعنونهم .

وقد كان علماء الأزهر القدامى أقدر الناس على علاج هذه الفتن ، فهم يدرسون الإسلام دراسة تستوعب فكر السلف والخلف والأئمة الأربعة ، كما يدرسون ألوان التفسير والحديث وما تتضمن من أقوال وآراء .

لكن الأزهر من ثلاثين عامًا أو تزيد ينحدر من الناحية العلمية والتوجيهية .

ولذلك خلا الطريق لكل ناعق ، وشرع أنصاف وأعشار المتعلّمين يتصدَّرون القافلة ويثيرون الفتن بدل إطفائها .

وانتشر الفقه البدوي ، والتصور الطفولي للعقائد والشرائع»[٤] .

قال أبو عبدالرحمن : وأغضب شباب الالتزام عبارات استفزازية – والدَّاعيةُ لا يستفز مريديه – من أمثال : الفقه البدوي ، والاجتهاد الصبياني .

ظن بعض الشباب أن جميع شباب الصحوة مستهدفون بمثل تلك العبارة ؛ لأن الشيخ أجمل ولم يفصِّل .

وما دام الشيخ أجمل وأصبح للنقد أوسع المداخل فإنني – إن شاء الله – محتسب الأجر بتحري ما أعتقد أنه الحق والعدل ، فأقول :

كلام الشيخ فيه حق كثير من ناحية تسوُّر بعض الشباب على العلوم ، وقد لاقيتُ من بعضهم الأمرَّين حيث يراجعُ مسألة أو مسألتين مراجعة عاجلة ثم يطرحها بغير مناسبة ليعجز غيره ، ويظهر بالفقه وهو ناقل لشيئ من فقه غيره .

وبعضهم يحاور بغير أصول فكرية ، ولا تقعيد لغوي ، ولا استقراء للقواعد الكلية .

ولا ريب أن مدار الاجتهاد على الفكر واللغة والاستقراء .

وبعضهم يحفظ جميع أو بعض بلوغ المرام فيهجم على المسألة بالاستدلال بأي حديث .

---

(٤) السنة النبوية ، ص ١٠ – ١١ .

فإن كان الموضوع عن ترجيح جواز الوضوء بفضل طهور المرأة عارض بحديث الحكم بن عمرو الغفاري رضي الله عنه : «نهى رسول الله ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة» .

وإن كان الموضوع عن ترجيح عدم الجواز احتج باغتساله ﷺ بفضل ميمونة .

- وإن جمعت له بين النَّصَّيْن بأن فعل الرسول ﷺ للجواز ، وقوله ورد على صيغة النهي وهو كراهة تنزيه ، والرسول ﷺ قد يفعل غير الأفضل لتعليم أمته .. لو قلت له ذلك فلن يقنع وسيقول لك : مذهبنا وقول شيوخنا : إنه لا يكره ذلك إلا إذا خَلَتْ به .

سيقول لك ذلك مهما أقمت له البرهان تلو البرهان على أن الخلوة فرق غير مؤثر باعتبار الشرع .

قال أبو عبدالرحمن : هذا فعل قلة من الشباب المنتسب إلى الالتزام يؤذي طالب العلم ، ويسرع بهرمه .

وبعضهم يكاثرك بحفظه لبلوغ المرام وهو لُحَنَةٌ في اللغة ، وينسى أن الفقه في النص غير مجرد حمله ، وينسى أن الاجتهاد الجزئي (أي المسائل) لا يكون إلا عن أصول يطردها ، فمن حقق بالاستدلال أن القياس حق ، أو أن المرسل لا يعمل به فلابد أن يُعْرف - بالبناء للمجهول - اجتهاده الأصولي واطراده حتى لا يكون الاجتهاد والاختيار تلاعباً .

قال أبو عبدالرحمن : إلا أن هذا العيب الذي يؤذيني ويؤذي الشيخ الغزالي لا يعبر عنه بصيغة «الشباب الساذج» ؛ لأن الاجتهاد

الصبياني فعلة قلة منهم لم يتدربوا على العلم ، ولأن جمهرة من الشباب لازموا حلقات العلماء في المساجد والبيوت .. في الفقه والحديث والعقيدة - مع قلة الحلقات في الأصول واللغة والفكر وآداب البحث والمناظرة - ، فحفظوا المسائل الفقهية على مذاهب إمامهم بأدلتها ليدرسوها ويفتوا بها ويعملوا بها في خواص أنفسهم وأهلهم .

وكلما لاح لهم الدليل اتبعوه ولو خالفوا المذهب ، ولا يجادلون رجال العلم إلا فيما حقَّقوه باجتهادهم، وليس ذلك للمكابرة والمكاثرة والتمعلم ؛ بل للإقناع ، أو لتزداد قناعتهم أنفسهم فيما اجتهدوا فيه .

وما لم يحققوه باجتهادهم لا يخوضون فيه ، ويعترفون بأنهم حاملون لفقه إمامهم ، عاملون به في خاصتهم وتدريسهم وفتواهم إن استفتوا ، وأن هذا وسعهم .

هذا هو جمهور شباب الالتزام ،وهم العاملون الذين يملأون المساجد في الجمع والجماعات ويقومون يسيراً من الليل .

وأرى أن هؤلاء هم أهل الجَادَّة ، لأنهم يريدون العلم للعمل ، ولا يطمحون للاجتهاد إلا تعبداً لرغبتهم عن الاختلاف ، ولهذا لا يضطرون للاجتهاد إلا إذا قام لهم مسألة مشكلة منتقدة في مذهبهم .

وهؤلاء مع حداثتهم بزوا كثيراً من كهول الجيل ، لأن كثيرين من كهول الجيل انماعوا في الثقافة العامة والعلم بالمظان .. يقول قائلهم : ما دام المحلى ، أو المغني ، أو المجموع ، أو بدائع الصنائع ، أو التحصيل في مكتبتي فكأنه في صدري ! ! .

وهكذا قالوا عن نصوص الأحكام من القرآن والسنة .

أما أولئك الشباب فصرفوا جهدهم وشبابهم لحفظ المتون والتفقه فيها ، وآثروها على ضياع لذة الثقافة العامة خوفًا من الانمياع .

وهؤلاء أورع وأتقى لله من تنقُّص الأئمة المجتهدين السالفين ، وإنما يُخشى من بعضهم التعصب لإمام دون إمام .

وكلامي عن هؤلاء لا يشمل عوام من يسمَّون بجماعة التبليغ فهؤلاء حقيقون بأن يدربوا على العلم ، ولا يترك لهم فرصة التلاعب بالاجتهاد .

واعترافًا بالحق أقول : مهما أحصيت المؤاخذات على قلة من المنتسبين للصحوة فلا يُعَدُّ ذلك شيئاً في بحر حسناتهم .

لقد كان الناس قبل جيل الالتزام - لا سيما عامة الشباب - قلما رأوا الفجر الصادق والكاذب ، وقلما استمتعوا بطلوع الشمس .. أما الآن فقد ارتبطت يقظتهم بالأسحار .

وقبل جيل الالتزام كانت الجمعة تقام ولا يحضرها إلا أشياخ من العوام .. أما الشباب فيغطُّون في سبات عميق بعد سهرٍ امتدَّ إلى ما بعد ثلث الليل الآخر .

وقبل جيل الصحوة كانت خطب الأعياد والاستسقاء والكسوف والخسوف لا يشهدها إلا من يقوم به فرض الكفاية .

وقبل جيل الالتزام كان يقيم صلاة الفجر الإمام والمؤذن وشيخان يسعلان .

وقبل جيل الالتزام كانت تلاوة القرآن هذرمة ، والمصلون يحسُّون لذة العبادة والتلاوة .

وفي إقامة الصلاة جفاء وحركات وجهل بالسنة في هيئاتها ، وإهمال للسنن الرواتب .

وقبل جيل الالتزام كنت أذرع الرياض من أقصى الشميسي غربًا إلى أقصى المرقب شرقًا . . مع تعريجٍ على شارع الشيخ الإمام محمد ابن عبدالوهاب رحمه الله ، ومكتبة حنيشل رحمه الله : فلا أجد إلا غبارًا متراكمًا على رياض الصالحين ، وربما سمحت الظروف بنسخة من الترغيب والترهيب .

وقلما اجتمعت السنن الأربع والموطأ والمسند والصحيحان في بيت طالب علم .. إنما يوجد ذلك في بيوت خاصة العلماء والمكتبات الخيرية.

ـ أما ديوان المتنبي والبحتري ولزوميات أبي العلاء وسقط زنده ، وموسوعات الفقه ، والمعاجم والأجزاء : فإياك أن تحرك لسانك بشيئ من ذلك ، وإنما يجلبها الكتبيون من الخارج حسب الطلب !ـ

ـ ولقد غاظني هذا الوضع فكتبت سنة ١٣٨٦هـ أو ١٣٨٧هـ تقريبًا بالبلاد أنعى مستقبل العلم ببلادي ، وأذكر كتب عالم يموت في إشبيلية فتباع في قرطبة ، وآلة عوَّاد - بتشديد الواو - يموت في قرطبة فتباع في إشبيلية .

وذكرت عظم مكتبة الحكَم، وما ذكره ابن حزم عن تليد الخصي - وهو فهرس عن سفر ضخم جداً - ليس فيه إلا أسماء الدواوين بمكتبة الحكم .. مع أنه لا توجد أقلام مُريحة، ولا ورق صقيل، ولا آلات تصوير وطبع، ولا علامات ترقيم (بل هو خط مدمج شحّاً بالورق)، ولا فهارس فنية للأعلام الآدمية والمكانية، والمصطلحات ، والموضوعات ..

ولا أضواء جهورية، ولا مكيفات تجلب النشاط وتعين على العمل -

ووجد اصطلاح المطوع وهو مَن بين العامي والشيخ المتوسط في العلم .

وكان المطوع - على ندرته - في رتبة العالم .

وإنما هناك مثقفون يتنوقون تنوقًا فطرياً - لا فكرياً إلا في الأقل - أدب الرسالة وشعر الديوان والمهجر وجماعة المهندس وناجي .

وبفضل الله ثم فضل جيل الالتزام قذفت خزانات العالم بفلذات أكبادها ، فنشرت الأمهات والنوادر والأجزاء والمسائل ، وتوافرت الكتب بأبخس الأثمان ، وكان متوسِّط الدخل إذا كان سخيّاً قد يحصِّل مكتبةً في نصاب كتب كبار العلماء من ذوي المكتبات كالسِّلَفي وابن منظور ، وابن حجر ! ! .

وأعتمت على الهامش ثقافة روز اليوسف ، والكواكب ، وحواء ، والصب تفضحه عيونه ، وعش أنت ، ومدرسة المشاغبين .. وانداحت في الأفق ثقافة شباب العلماء .

فشباب اليوم (الذين لم ينتصفوا في العقد الثالث ، وهم يحفظون القرآن وأحاديث الأحكام ، وينوعون معارفهم على العلماء في الحلقات إضافة إلى دراساتهم المنهجية) هم الآن مشايخ .. واملأ بها فمك .

وهم في الكهولة سيكونون - بمشيئة الله - علماء ، وبهذا يوجد عندنا في الزمان الواحد والمكان الواحد دفعة من العلماء في مستوى الخطيب وابن عبدالبر والباجي والذهبي وابن حجر ... إلخ تفخر بهم كتب التاريخ والسير .]

وأذكر أن رئيس كتبة المجلة العربية الأستاذ حمد القاضي أجرى معي منذ ثماني سنوات أو أكثر مقابلة تلفازية تحسرت فيها على ضياع مناهج الإجازات العلمية ، وأن التلميذ يلازم شيخه في دراسة كتاب من الأمهات فيخرج بعلم ، ومن ثم تكون الإجازات التي هي أدسم من شهادات الدراسات المنهجية .

والآن أرى علماء يتخرَّجون من الحلقات خليقين بالإجازات العلمية التي يمنحها فحول العلماء لفحول تلاميذهم .

وقبل جيل الالتزام كان المذياع العربي ، والمجلة العربية ، والكتاب العربي يقذف بالشبهات والتشكيك في الدين والتاريخ والأمة والموهبة ، فَمُنِيَ سواد المسلمين بالهزيمة، وبقي جمهور حُسِبوا في وقتهم من العوام قبضوا على دينهم كالقابض على الجُمر، وبقي قلة (الغزالي أحدهم) يجاهدون بالقلم وباللسان يدفعون الشبه عن دينهم، ويفضحون زيف التشكيك في الأمة موهبةً وتاريخاً ، فهم في موقف الدفاع أبداً .

فجاء جيل الالتزام وحوَّل الإيمان بالدين إلى عمل ، ولم يعد بحاجة إلى البرهنة على أن الدين طريق الخلاص .. وإنما كان بحاجة إلى تحويل كل لحظة إلى عمل يرضي الله ، ويدخل في ذلك تعلم التلقي والتعليم .. وآثرت التعبير بجيل الالتزام بدل جيل الصحوة ؛ لأن رقعتنا - حتى على مستوى العوام - لم تفقد الوعي بأحكام دينها .

وتبدلت الخنافس وشعيرات كالجعلان تحت الأنف وعراجين ضاحية نضبت فيها ثغرة الميلاد .. تحولت كل تلك إلى لحىً عريضة ، وشوارب مخبتة ، وثفنات سجود .

ففداء لجيل الالتزام ألف ألف هفوة وقد أخرجونا من حريق العفن إلى نعيم العمل .〉

قال أبو عبدالرحمن : وكنت امرأً لولا الله ثم وعيي بجيل الالتزام لأصبحت من اللاهين إلا ما شاء ربك، والله المُستَعصم فيما بقي.. على أنني عجزت عن الاستجابة للتوثبات الفنية في أويقات .. إلا أن ذلك لم يلهني عن كتاب الله تلاوة وحفظاً ، وعن تحصيل العلم والكتابة فيه .

وجيل الالتزام لا يجحد أنفاس الغزالي وأمثاله في قيام جيل الالتزام نفسه ، ولا يشتد عتبهم على الشيخ إلا من منطلق عظيم محبتهم له وعتبهم عليه ، ولسان حالهم يقول : لو غير الغزالي أخطأ ما أقمنا له وزنًا ، ولا رمقناه بمؤخرة عيوننا .

ففي ساحة الغواية أبو النصر ، ومحمود العالم ، وشكري غالي ، وأصحاب الناقد .. ووو .. ممن لا يحصيه العد نطهِّر أرفف كتبنا من دنسهم ، ولا نعبأ بمحاجَّتهم .

وكل عبد للدينار تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش .

أما أن يفهم الناس بأن المُعَمَّم الأزهري المُجَبَّب (لابس الجبة) شيخنا الغزالي ليس محسوبًا على جيل الالتزام فدون ذلك خرط القتاد، وسنعتب على شيخنا ونعتب ونعتب إن حابى طائفية أو اعتزالية عصرية، أو هيمنة دعائية إعلامية تمنح المنشقين شعبية وألقابَ حريةٍ ومعاصرة .

سنعتب ونعتب لأنه يبقى الود ما بقي العتاب .

وكل عاقل يلمس لحيته من جيل الالتزام على ثقة بأن المستقبل للإسلام ، ولكنهم حريصون على حسن الخاتمة لشيخهم محمد الغزالي

كما يحرصون عليها لأنفسهم ، ويشفقون من زلة العالم والداعية ، ويتخوَّفون من تحمُّسٍ لاجتهاد خاطئ في العقيدة أو التأصيل ربما أحبط العمل إذا تولد عن شدة الجدل حمية وهوى .

وفي بعض كلام الشيخ ما يقتضي منه مراجعة ومعادلة فيخبت عقله لربه، ويرغم أنفه بالسجود له وهو يقول : يا معلم إبراهيم علمني... ويطلب من ربه الهداية فيما اختُلف فيه من الحق ، وأن يسدد الله ذكاءه بزكاء .

في كلام الشيخ معادلة بين ما أسماه حقائق كبرى كالوعي بإجراء انتخابات حرة أو مزورة ، وبين ما أسماه بقضايا غير ماسة كالاختلاف في رؤية الله في الآخرة .

فإن كانت معادلة الشيخ معادلة مفاضلة بين حق يجب أن يوجد ولغو يجب أن يلغى : فذلك منعطف خطير ؛ لأن كل هذه القضايا مسائل شرعية ، وليس في الشرع لغو ولا غير ماس .. ولأن رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين اهتموا بما أسماه الغزالي بالحقائق الكبرى من بناء الدولة والمجتمع في نفس الوقت الذي اهتموا فيه بما سماه الغزالي قضايا غير ماسة كتحديد نوع سلوك المجتمع في التعبد لله اعتقاداً أو قولاً أو فعلاً .

وشباب الالتزام يشبعون مسألةً حقَّها من البحث كالشك هل ينقض الوضوء أم لا في مناسبتها ، ويشبعون مسألة الانتخاب الحر أو المزور حقها من الاهتمام في مناسبتها .

وشباب الالتزام يحقِّقون مدلول قول الله تعالى : ﴿وما كان

المؤمنون لينفروا كافَّة فلولا نَفَر من كل فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ .

فمجال المسلم أن ينفر في نطاق تخصصه المتعين ، وأن يسهم بالمشاركة في الفرض الكفائي .

ومهما أُحصي على شباب الالتزام من هفوات فهو جيل أنيسه وسميره القرآن والصحيحان وفقه السلف ، فذلك قمين بتهذيبهم وصقلهم على الأمد ، وقد كان خلق رسول الله ﷺ القرآن .

وهاهنا أمر مهم جداً وهو أن اختلاف السلف في مسائل مثل : «هل الشك ينقض الوضوء أم لا ؟» ، وإشباعهم ذلك تحقيقًا : لا يغني الخلف عن الاختلاف نفسه الصادر عن سعة اجتهاد ؛ لأن الأخذ بكل الأقوال غير ممكن ، فلابد من الاختيار ، ولا اختيار إلا بعد فهم لحجج العلماء ونقضهم في اختلافهم ، وقدرة علمية على الترجيح ، وذلك هو سبيل الاجتهاد ، وذلك هو تجدد الاختلاف .

قال أبو عبدالرحمن : ومن قلل من شأن حكم شرعي تُخاف عليه الفتنة في الدين ؛ ذلك أن الاهتمام بالشك في الوضوء اهتمام بالوضوء ذاته الذي هو عبادة محضة ، والذي هو ضياء ونور وغرة وتحجيل يمتاز به المؤمنون يوم القيامة .

وهو اهتمام بالعبادات التي يشرع لها الوضوء .

فهل في الوجود أهم من عبادة الرب جل جلاله ؟ ! .

قال أبو عبدالرحمن : وكون السلطات المستبدة قديماً وحديثاً

تسرها الخلافات العلمية التي لا تمسها : لا يعني أن لا تهتم الرعية بما يمسها من شؤون عبادتها لربها .

فلتبق السلطات على سرورها إذا كان ما يسرها هو من صميم عبادة الرعية لربها .

ولا يعني هذا أن عبادتها تلهيها عن السلطات المستبدة ، بل نصوص الشرع التي يتفرغ لها شباب الالتزام فيها التعليم الكافي والتوجيه الشافي .

فهناك سلطات مستبدة كافرة ، وهناك سلطات مسلمة ولكنها جائرة ، وهناك رعية تكلف من أمر ربها ما تستطيعه ، وتقدم دفع المفسدة الكبرى على تحقيق المصلحة الصغرى ، ولا تنشق عن الطاعة إلا أن ترى كفراً بواحًا ، فهي تتعلم هذه الأحكام من دين ربها كما تتعلم أحكام الشك في الوضوء .

والبدوي الذي ذكره شيخنا الغزالي إنما زكاه وباركه الشرع عندما دعا إلى إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده .

قال أبو عبدالرحمن : ومن عبادة الله وحده أن نحقق مسألة الشك في الوضوء ، ونعتقد رؤية الله في الآخرة ، ونحقق كفاية قراءة الإمام ، ونحقق أثر لمس المرأة في الوضوء ؛ لأن هذه أمور جاء بها الشرع ، والله أمرنا أن نعبده بما شرع .

قال أبو عبدالرحمن : وكلما رأيتُ خللاً في المنهج فإنني أنبهه إليه بإلحاح شديد ؛ لأن الشيخ ممن يعذبه التعطش إلى الحقيقة .

إن الشيخ في معرض النقد لفقه جيل الالتزام ، فلا تجوز الدعوى بإجمال ، بل لابد من الأمثلة الكافية .

فياليت شيخنا مثَّل للأقوال الضعيفة ، والمذاهب العسرة ، والآراء المرجوحة أيام الازدهار الثقافي الأول بحيث صارت الواقع العملي لجيل الالتزام .. وذلك بعد إقامة البرهان على الضيق والعسر والمرجوحية .

والشيخ لم يفعل [٥] .

قال أبو عبدالرحمن : وأيام الازدهار الثقافي الأول قد تكون مرجعًا للإنتاج البشري المتصف بأنه ثقافة كالآداب والفنون .. أما أمور الديانة فليس لها مصدر ثقافي ، وإنما هي وحي رباني وسيرة عملية لرسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم .

قال أبو عبدالرحمن : والشيخ يذكر فقهًا مذهبيّاً وسلفيةً مزعومة، والواقع أنه لا فقه مذهبي إلا لأحد اثنين :

الأول : عامي عاش في ولاية ذات مذهب رسمي .

والثاني : طالب علم أدّاه اجتهاده إلى اختيار أحد المذاهب .

أما اعتبار كل المذاهب فقهًا واحدًا فلا ؛ لأن الجمع بينها غير ممكن .

وأما الفقه السلفي فميسور باتباع منهج فقهاء أهل الحديث الذين استقرؤوا النصوص ، وجعلوا القاعدة مأخوذة من الأمثلة (النصوص)،

---

(٥) الكتاب كله مسائل فقهية وأصولية لعله أرادها مثالاً ، وأن اختياره فيها ضد الضيق العسر والمرجوحية ! ! .

ولم يشترعوا لأنفسهم قواعد يسلطونها على النصوص بتأويل أو إلغاء.

ولا اعتراض على الشيخ كلما حميت حديدته على أوباش سمع منهم تجهيل مالك وأبي حنيفة ، وإنما الاعتراض عليه إذا شمل بسخطه كل شباب الجيل المذكور ، وكل طالب علم مشمِّر يريدها سلفيةً لا مذهبية .

والعتب على الشيخ إذ قلل من قيمة التعني لمعرفة فقه مسألة يكون حكمها غير واجب ، أو يكون فعلها مكروهاً غير محرم ، كالنقاش غير الفقهي حول إعفاء اللحية .

ومعنى أنه غير فقهي أن أدلة المجادلة غير شرعية .

لقد ذكر المؤرخون أن إعفاء اللحية ميراث قومي قبل ظهور الإسلام ، وأن صناديد العرب وعامتهم يتزينون بلحاهم .

ومسح اللحى عند العرب أقوى وثيقة معاهدة في عرفهم ، وتجدون بيان ذلك في كتابَيْ التهذيب للأزهري ولسان العرب لابن منظور في مادة عق عند كلامهم عن سهم الاعتذار .. كما ذكر المؤرخون أن حلق اللحية عادة وفدت من الفرس .

والذين فرطوا في جمال وجلال اللحية إنما فرطوا في شرع دينهم وفي ميراثهم القومي ، وبهذين الأمرين يكونون متشبهين بغير أهل الإسلام .

وعلى أن الملتحي قد يضيق بها ولا يرى فيها جمالاً : فحسبه أن أهل الجنة في دار الأبد يدخلونها مرداً .. ومن ترك لله شيئاً عوضه خيراً منه .

قال أبو عبدالرحمن : وسمعت عن بعض المسارعين بالفتوى في هذا العصر أن حلق اللحية غير حرام ، وأن إعفاءها غير واجب ، وأنها من أفعال الرسول ﷺ وأفعال الرسول لا تلزمنا .

قال أبو عبدالرحمن : خذوا دينكم من سنة نبيكم ، ولا تغتروا بأقوال الناس وشطحات العلماء .. لا سيما إن كانت النصوص واضحة صريحة لا تقبل تأويلاً ولا تحتمل خلافًا ، فإذا أنست قلوبكم لهذه الوصية فاعلموا أولاً أن الأمر بإعفاء اللحية ليس من أفعال الرسول ﷺ فحسب ، بل هو من أفعاله وأقواله وتقريراته ؛ لأنه صد بوجهه الكريم عن الفارسي الحليق، وقال له : ويحك من أمرك بهذا ! ؟.

فقال : أمرني ربي (يعني كسرى) .

فقال له رسول الله ﷺ : ألا إن ربي أوصاني بإعفاء اللحية ، وإحفاء الشارب .

واعلموا ثانية أن الأمر بإعفاء اللحية وإحفاء الشارب ورد بنصوص صحيحة متواترة في كتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم.

واعلموا ثالثة أن كل أمر فأصله الوجوب والعموم والفور إلا بدليل على الاستحباب، وقد ورد الأمر بإعفاء اللحية وإحفاء الشارب بنصوص صحيحة متواترة على سبيل الأمر، وورد النهي مصحوبًا بالتعنيف والإنكار، ولا يعرف دليلٌ مطلقًا يصرف الوجوب عن ظاهره إلى الاستحباب .

واعلموا رابعة أن كل أمر علمنا بأنه للوجوب واللزوم والفرض فتركه حرام ؛ لأنه لا معنى لحرام لغةً وشرعًا إلا ترك الواجب .

قال أبو عبدالرحمن : والأناقة بحلق اللحية والتصابي مصدر هوى يقلق بعض المسلمين ، ويدفعهم إلى استثقال الأمر بالإعفاء ، ويمنعهم دينهم من إعلان تعمد المخالفة ، فيلتمسون الأعذار للتحلل من الأمر كقول بعضهم : أصبحت اللحية في بعض الأحيان مصيدة يتزيا بها أناس غير ورعين التماساً للوظيفة والمنصب وكسب ثقة الناس ! !.

قال أبو عبدالرحمن : ووجود من يرسل اللحية رياء ونفاقًا : لا يعفي قائل ذلك القول من إرسالها عبادة وقربة بِنيَّة خالصة .

ومن عرف هذا الصنف من المنافقين - مع أننا لم نكلف بالتفتيش عن قلوبهم - فعليه إذ عرفهم أن لا ينخدع بهم ، وفي الوقت نفسه عليه أن لا يعطل سنة نبيه ﷺ من أجلهم .

ولم يسقط الله قط فرائض الإسلام وشعائره عن الصادقين لأجل نفاق المنافقين .

وإذا كان قائل ذلك القول هو الصادق في امتثال الشرع ، وكان يعلم علم اليقين أن فلانًا وفلانًا يرسلون لحاهم مصيدة لأسباب دنيوية: فلا يترك لهم هذه الفرصة ، بل يرسل لحيته بنية العبادة لله ليصلح ما أفسدوه .

وها هنا أمر خطير ربما لم يأبه له أكثر المعاصرين من أنصاف المثقفين ، وهو أن حلق اللحية معصية من المعاصي ، إلا أن الاستهزاء بذي اللحية سواء أكان صادقًا أم كانت نيته مدخولة معصية تتعدى مجرد الحرمة إلى الكفر ومحادة الله (إن فطن إلى أن إعفاء اللحية مما يحبه الله ، ودعك من الوجوب) ؛ لأن الاستهزاء باللحية استهزاء

بدين الله الذي شرعها ، واستهزاء برسول الله ﷺ ، واستهزاء بأجيال من المسلمين فيهم الصحابة والتابعون الذين أعز الله بهم الإسلام وأهله في أطراف المعمورة .

وبعضهم يتعلل بتعلل غير فقهي آخر فيقول : إعفاء اللحية وحلقها من خصوصيات البشر ، والإنسان حُرٌّ في خاصة نفسه ، والدين في القلب لا في المظاهر .

قال أبو عبدالرحمن : إن كل فعل أو ترك يتعلق بخاصة الإنسان إنما يكون حُرّاً فيه من ناحية قدرة السلوك على الحلق أو الترك إذا جعل الله له القدرة على ذلك، فهو حُرٌّ في حلق لحيته أو إعفائها ؛ لأن الله جعل له القدرة على ذلك ، ولكنه من ناحية الشرع لا يكون حُرّاً إلا إذا جعل الشرع له الحرية .

وها هنا رأينا أن الشرع تدخل في خاصة الإنسان فلم يجعل له الحرية في حلق لحيته وإعفاء شاربه ، بل أوجب عليه إعفاءها وإحفاء الشارب ، وحرم عليه إحفاءها وإعفاء الشارب .

والشرع المطهَّر تَدخَّل في كثير من خاصة نفس الإنسان ، فَحَرَّم عليه لبس الذهب والفضة والحرير .

وإذن فالصواب أن يقول هذا المتعلل: أنا حر في معصية الشرع!!.

وبذلك يقيم الحجة على نفسه لأن الله لا يعذب عصاة الشرع إلا إذا كانوا قادرين على الفعل والترك .. هذا هو معنى الحرية الكونية .

وإن من أعلن بعصيان الشرع وهو يقدر على الامتثال إنما يعلن محادته لله ولرسوله ﷺ .

وإن من تحكمت فيه أناقة العصر الحديث ، وعجز عن مقاومة بيئته الحليقة يكون على مَالَه من إيمان وطاعة وقربات مع معصيته ربه في هذا الحكم ، وعليه أن يحذر استباحة حلق اللحية اعتقاداً ، بل عليه أن يشعر بأن حلقها حرام ، وليسوِّف بالتوبة ليظل الصراع بينه وبين نفسه ؛ لأن ارتكاب المعصية مع اعتقاد حرمتها أسهل من استباحتها .

وربما تعلل بعضهم فقال : إذا لم يبق علينا إلا إعفاء اللحية فعلنا ، ولكن في الدين أمور كثيرة لم نلتزم بها فكيف نترك الجوهر ونلتزم بالأمور السهلة ، وإعفاء اللحية يجب أن لا يكون قضيتنا ، فالأمم المتقدمة وصلت إلى القمر ونحن مشغولون بأحكام اللحية .

وفي هذا التعلل وجوه من الغباء والانهزام الروحي ، فأول مغالطة في هذا الكلام أن المسلمين لم يزعموا في يوم ما أن إعفاء اللحية أو حلقها يحقق حرفة دنيوية أو يمنع منها ، فهذا كارل وبرنارد شو وسبنسر وغيرهم كل واحد منهم أكفر من حمار وهم ملتحون ، ولم تمنعهم اللحية من التبريز فيما برَّزوا فيه من قضايا فكرية صائبة أو منحرفة .. بل إننا نشاهد صور أكثر المخترعين والرواد في المناجم والمعامل والمختبرات وفيهم الملتحي وفيهم الحليق ، ولم تكن اللحية أو عدمها فارقًا في العبقرية أو المهارة .

وإنما منطق المسلمين أن الله الذي خلقهم وخلق وجوههم وأمزجتهم وقسماتهم وجمالهم ودمامتهم هو الذي أمرهم بإعفاء اللحية وإحفاء الشارب .

ومن فضل الله : أن إعفاء اللحية وإحفاء الشارب ليسا سبباً في

إحقاق أو إخفاق مهارة أو حرفة، وإنما الأمر محض العبادة لله وحده.

بل إعفاء اللحية وإحفاء الشارب أقل كلفة ، وأوفر مئونة ، وأبهى منظرًا ، وأجل مهابة .

وثاني تلك المغالطات : أن الدين ليس فيه أول ولا آخر إلا ما يتعلق بالتوحيد ، فالمكلَّف لا يُقبل منه أي عمل حتى يؤمن بالله وبرسله وكتبه ، فإذا حقق الشهادتين فواجبٌ عليه الامتثال لما أمر به والانتهاء عما نهي عنه .. فمن اقترف شيئاً من الربا أو الرشوة فهو آثم بلا شك مرتكب لكبيرة من الكبائر ، ولكن هذا لا يسوغ له أن يترك واجبًا آخر، وإنما يحتال إبليس على عباد الله بهذه الحيل اللئيمة ، فيقول لمن عصى الله بشهادة الزور : ما دمت شهدت بالزور فماذا ترجو من الصلاة .. أتصلي وأنت شاهد زور ؟ ! .

وهكذا تَجُرُّ المعصية إلى معصية حتى يكون الانسلاخ عن الدين جملة .

إن إرسال اللحية بنية العبادة أمر سهل لا كلفة فيه .. يكسب المكلَّف حسنات بامتثاله وبتجديده لنية الامتثال ، وهكذا كل من تورط في كبيرة عليه أن يقاوم نفسه حتى يقلع ، وفي الوقت نفسه عليه أن يغمر هذه المعصية بطاعات وقربات ليكون على الأقل ممن خَلط عملاً صالحًا وآخر سيئًا .

وكل من قاوم نفسه وهو يمارس المعصية وفي الوقت نفسه سارع إلى الطاعات : لا يمكن أن يموت قلبه .

وربما رحم الله ضعفه البشري ونظر إلى طاعاته ومقاومته لنفسه

فأعانه بتوبة نصوح .

ومن خرج من مكان معصيته فلا يحقر من الطاعات شيئًا بنية العبادة كإماطة الأذى عن الطريق ، والبدء بالسلام ، وإعفاء اللحية ، والمداومة على الواجبات ، والإكثار من النوافل .. حتى ما يزيده في أجرة الحمَّال يجب أن يستحضر فيه نية العبادة بأن يجعل الزيادة صدقةً ليشجِّعه على العمل والكدح .. كذلك ما يصيبه من همٍّ أو حزن أو تلدد مأرب يجب أن يستحضر فيه نية الصبر ، وأن الله ربما جازاه بذنبه ، فإذا حصَّل نية الصبر فإنه يؤجر على ذلك ، ويكون ما أصابه في دنياه كفارة له ، وقد تقرر عند علماء المسلمين أن الله يبتلي عباده بالمصايب ليُطهِّرهم من المعايب .

إن المؤمن الذي يرسل لحيته بنية العبادة والتقرب إلى الله مهما كان تقصيره ومهما كان مرتكبًا لشيئ من الكبائر فإنه بهذه السيما يستعين على نفسه بتحقيق وعد الله الشرعي ، وهذا الوعد الشرعي علمناه من مقدمات دلَّت على أن من أحب قومًا حشر معهم ، وقد كان رسول الله ﷺ في مناسبات كثيرة حريصًا على إبعاد أمته عن مشابهة الكفار في الأقوال والأفعال والمقاصد .

والمؤمن العاصي الذي يربي لحيته يقع بين أمرين خيِّرين عرفتهما بالتجربة :

أولهما : أنه إن تلوث بشيئ من المعاصي مما لا يليق بوقار لحيته التي أرسلها دينونة لله: يقع في ألم نفسي شديد، ويخزه ضميره وخزًا مؤرقًا، فيصحو قلبه ويشفق على نفسه أن يكون مستهترًا بدين ربه،

ويقول لنفسه في كل لحظة : إن ما أخفيته عن الناس من قبيح عملي لا يليق بوقار هذه السيما الطاهرة التي نلت بها محبة الناس، وإعزازهم، وحسن ظنهم، وتقديمهم لي في المجلس ، والحديث ، والاستشارة .. فإن استمررت على ذلك فلا آمن أن يكشف الله ما سترته عنهم .

ولهذا تجد هؤلاء الصنف من الناس لا يطول انحرافهم عن منهج الله ، ويعودن إن عاجلاً أو آجلاً .

وثاني الأمرين الخيِّرين : أن المؤمن العاصي استعان على نفسه بسيما أهل الخير معلنًا بذلك عن محبتهم راغبًا في التشبه بهم ، فإذا استمر في مقاومة نفسه ومكاثرة السيئة بالحسنة فَقَمِينٌ أن يحقق الله له وعده ، فيتوفاه ربه على دين الأمة التي اختار سيماها ، فيعيذه من فتنة الموت ومن فتنة القبر .

وبالله لقد رأيت بالمشاهدة أن القلوب تميل إلى ذوي السيما المتخلقة بهيئة السلف مهما عُرف عن دخائلهم من نقص ، وإن لسيماهم لمهابةً في القلب ووقعاً في النفس .

ومعنى اللحية لغة يشمل امتداد الفَكَّين إلى عظمتي العارضين الناتئتين ، ويشمل ملتقى الفكين وهو الذقن .

ومعناها شرعًا جميع الشعر النابت على الفكين ، وعلى الذقن ، وعلى ما تحت الذقن إلى الحلق ، وما فوق الذقن مما تحت الشفة السفلى المعروف لغة بالعنفقة ، ومنابت الشعر على الخد .

والنصوص الواردة في إعفاء اللحية ، إعفاء الشارب كثيرة ، وهذا سياق الوارد منها في صحيح مسلم ، فقد روى بإسناده إلى

أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال : «الفطرة خمس (أو خمس من الفطرة) الختان، والاستحداد ، وتقليم الأظفار ، ونتف الإبط، وقص الشارب» .

وروى بإسناده إلى أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال : وُقّت لنا في قص الشارب ، وتقليم الأظفار ، ونتف الإبط ، وحلق العانة أن لا نترك أكثر من أربعين ليلة .

وروى بإسناده إلى ابن عمر - رضي الله عنهما - قال : أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى .

ورواية أن النبي ﷺ أمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحية .

وروى بإسناده إلى ابن عمر أيضًا : قال قال رسول الله ﷺ :

«خالفوا المشركين أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى» .

وروى بإسناده إلى أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال : قال رسول الله ﷺ : «جزوا الشوارب ، وأرخوا اللحى خالفوا المجوس» .

وروى بإسناده إلى عائشة - رضي الله عنها - قالت : قال رسول الله ﷺ : «عشر من الفطرة : قصُّ الشارب ، وإعفاء اللحية ، والسواك ، واستنشاق الماء ، وقص الأظفار ، وغسل البراجم ، ونتف الإبط ، وحلق العانة ، وانتقاص الماء» .

قال مصعب بن شيبة راوي الحديث : ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة .. على أنه صدر اجتهاد للشيخ محمد ناصر الدين الألباني يبيح أخذ ما زاد على القبضة ، وله استدلال في ذلك ، وتابعته سلوكاً ، ولم أحقق المسألة اجتهاداً بعد .

قال أبو عبدالرحمن : وقد يوجد التقصير تعلماً أو تطبيقًا في فقه مسائل حيوية يلزم تطبيقها ، فلا يعالج التقصير بالتهوين من الفقه في المستحبات والمكروهات ! .

فحقيقٌ علينا أن نعفي اللحية ، ونحيط بالحكم الشرعي في ذلك بفقهه ودليله ، وفي الوقت نفسه ندعو إلى جوانب أخرى مهملة من المسائل الحيوية فقهًا وتطبيقًا - مع بقاء لحانا - كإغفال جانب من الحسبة يتعلق بأموال المسلمين وعافيتهم .

قال أبو عبدالرحمن : ففي هذا العصر الموبوء ما بين عشية وضحاها نُشيِّع إلى المقبرة من قضى الله بانتهاء آجالهم بسبب سرطان الدم ، أو السرطان المعوي ، أو الجلطات لا سيما في الدماغ أو القلب .

وأكثر طرحاء المستشفيات في مملكتنا الحبيبة يعانون من هذا الأمراض - السرطان والشلل - بنسبة كبيرة جدّاً جدّاً .

أخذ تزايد هذه الأمراض وتكاثره من عشر سنوات أو أكثر .

وهي علل قاتلة - بإذن الله - اقتضى تدبير الله الكوني أن تكون من أوباء العصر العامة الماحقة .

وساعد على ذلك - وكل ذلك بقدر الله - تلوُّث البيئة ، وتغيُّر حياتنا الفطرية إلى حياة اصطناعية في المأكل والمشرب والنوم والكن والتبرد ، ومحاصرتنا بالكيماويات ، ومواد التصبير التي لا يكاد يخلو منها غذاء .. حتى حليب الأطفال ، وتقلص المناعة عن أشداء الرجال في سني الأشد ، وغلبة الراحة والخمول وعجزنا عن مشي عشرة آلاف

خطوة في اليوم ، وقد كان سلفنا يصبحون في منطقة ويمسون في أخرى مشياً على الأقدام .

ومن كان في قريته لا يريم فإنه يمشي أكثر من عشرة آلاف خطوة متردداً في المنحاة ، أو بين السواقي، أو فيما بين القرية والمرعى أو المحتطب .. حتى الساعي والشريطي والعاطل يذرعون سوق الجلب طول نهارهم ، فإذا أدركتهم صلاة العشاء غلبهم النعاس على النافلة ، وفكوا أزرة ثيابهم عند عتبات باب المسجد استعداداً للنوم .

ولم تمرض ثروتهم الحيوانية بكيماويات الحياة العصرية السمجة فكانت تأكل طيباً ، وتنطلق في أرض عَذِبَّة ، ولا تحجبها الجدران إلا لمقدار الراحة ليلاً .

وكان الفرد في تآلف وتعاطف مع حيواناته تذبح الشاة أو الجزور السوية الصحيحة فيأبى أهل البيت أن يأكلوا منها على الرغم من الجوع والقرم إلى اللحم ؛ لأن تلك الماشية عاشت معهم في بيتهم وألفتهم وألفوها .

وكانوا يومها يحرقون وجبةً بالكد والتعب ، وتعوزهم وجبة .

وكانوا لا يعرفون الدَّسم إلا في مناسبات أو بعض أويقات .

واليوم صدق خبر المصطفى ﷺ ، فقد ظهر السمن في الناس ، وبرزت البطون والكروش ، وتثنَّت العكن ، وكل ساغب بالأمس أصبح ذا حويصلة اليوم ربما احتال على إخفائها بعباءته أو بثوب كويتي ! !.

وكل فرد منا اليوم كتلة جشأ ومزابل .. يضربون ثلاث وجبات أو أكثر لغير ضرورة ، وإنما ذلك لمجرى العادة .

والأعمار بيد الله ، ولكن جعل الله لكل شيئ سببًا ، وأهل هذا العصر الراهب لا يُعمَّرون ، ومن أوشك أن يصل إلى متوسط أعمار أمة محمد ﷺ فإن الأمراض تنهشه منذ الأربعين .

قال أبو عبدالرحمن : وعهدي بابن الإخوة القرشي – وهو من أعيان القرنين السابع والثامن الهجريين – ينعى تخلف الوعي الصحي في عهده فيقول عن الطب : «وهو من فروض الكفاية ، ولا قائم به من المسلمين.

وكم من بلد ليس فيه طبيب إلا من أهل الذمة ، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالطب من أحكامه ، ولا نرى أحدًا يشتغل به .

ويتهافتون على علم الفقه لا سيما الخلافيات والجدليات ، والبلد مشحون من الفقهاء ممن يشتغلون بالفتوى والجواب عن الوقائع .

فليت شعري كيف يرخصون الدين في الاشتغال بفرض الكفاية وقد قام به جماعة ، وإهمال ما لا قائم به ، هل لهذا سبب ؟ .

إلا أن الطب ليس يتيسر التوصل به إلى تولي القضاء والحكومة، والتقدم به على الأقران ، والتسلط به على الأعداء» [٦] .

قال أبو عبدالرحمن : ونحن بحمدالله لا نشكو فقرًا في الطب والأطباء ، ولا نشكو عجزًا في وسائل البث والتوصيل من مذياع وتلفاز وصحافة وشريط ونشرة .

ولكن أجهزة الصحة في بلاد تشح على الأمة بما هو من ضرورات الحسبة، وعسى أن لا يكون ذلك تخلفًا في الوعي والسلوك !!.

---

(٦) معالم القربة في أحكام الحسبة ، ص٢٥٤ .

كان عليهم أن يبصروا سواد الأمة الأمي في ثقافته الطبية بإحصاءات للأمراض الغالبة المنتشرة التي تفتك بالأمة من أمثال السرطان.

وكان عليهم أن يصحبوا الإحصاءات بذكر أسباب هذه الأمراض.

وكان عليهم أن يرسموا طرق الخلاص - بإذن الله - ببيان أنواع من المأكولات أو المشروبات تهجر، وأنواع من المأكولات أو المشروبات يحتاج إليها وقايةً أو علاجًا ، وبيان ما يُتَّبع أو يهجر في صفة الأكل أو الشرب كمية وكيفية .

ولا يقولن قائل : العيادات مفتوحة ! .

كلا .. فإنما يذهب الناس للعيادة وقت الحاجة إلى العلاج .

ونحن نريد توعية صحية من باب الثقافة الشعبية تُعَمَّم دائمًا بشتى وسائل الإعلام لترسم طريق الوقاية والعلاج من آفات بيئية وشيكة الاحتمال في ضوء الخبرة الصحية بآفات البيئة هواءً وماءً وكنًّا وتبريدًا وغذاءً ، وفي ضوء العلم بآلاف الحالات الوبائية ، وفي ضوء العلم بحالات أمم من المجتمع تأكد أكل الثيران ولا تنتقي ما تأكل.

ومع هذه التوعية الإعلامية الكلامية فلابد من حسبة عملية تطرح الرأي العلمي بشجاعة عن آثار مواد التصبير والكيماويات، وشن الحملات المباغتة المستديمة على جميع الأطعمة والمشروبات حتى لا يقع الناس ضحية مواد تسممت لانتهاء مدة الاستهلاك وتعتق مواد التصبير.

لقد ذكر ابن الأخوة عهد أبي الطب أبقراط فقال : «وينبغي للمحتسب أن يأخذ عليهم عهد أبقراط الذي أخذه على سائر الأطباء ، ويحلِّفهم أن لا يعطوا أحدًا دواءً مضراً ، ولا يركِّبوا له سمّاً ، ولا

يصفوا سمايم عند أحد من العامة ، ولا يذكروا للنساء الدواء الذي يسقط الأجنة ، ولا للرجال الذي يقطع النسل .

وليغضوا أبصارهم عن المحارم، عند دخولهم إلى المرضى، ولا يفشوا الأسرار ولا يهتكوا الأستار، ولا يتعرضوا لما ينكر عليهم فيه» (٧).

قال أبو عبدالرحمن : وعندنا خير من عهد أبقراط ، وهو عهد رسول الله ﷺ بأن ننصح لأئمة المسلمين وعامتهم .

وما نصح عامة الأمة من رأى الفتك الذريع بأدواء السرطان والجلطة ، وكل ذلك بقضاء الله الكوني ، ثم بتخلف الوعي لدى العامة ، ثم بتركهم بدون توعية تسعى إلى تثقيف سلوك العامة والعمل على تحسين البيئة أو التوعية بالتوقي من آثار تلوثها .

وشركاء الحسبة المقصرون كثيرون في نواحٍ أخرى من الحياة .

ففي المسجد بسلطانة كانت فرجتنا على كسرة من عود البخور وجدنا في تجويفها قطعة رصاص أسود خاسئ السعر ثقيل الوزن .

والناس لا يعانون من العمش في أعينهم والحساسية في أيديهم بسبب دهن العود المغشوش بزيت الفرامل وشبهه .

فكان من الواجب محاصرة ما يرد إلى مملكتنا من ذلك وغربلته بالتحليل، والختم بشهادات جهة رسمية معتبرة، ومصادرة ما ثبت غشه وإتلافه، فإن دين محمد ﷺ يأبى الغش، ويُستصلح الغشاشون بعقوبات سلطانية رادعة .

والعطَّارون طَلْقُ أرسانهم ، فعلى سبيل المثال - والأمثلة كثيرة -

---

(٧) معالم القربة ، ص ٢٥٦ .

أجد معاصر جدة لزيت حبة البركة تسوق زيت الحبة السوداء ، وهذا أمر مشروع ، فإن السم يُسوَّق كما يسوق الدواء والغذاء ، ولكن يبين أن هذا دواء وذلك داء ، وزيت حبة البركة دواء لا داء .

ولكنها تصدر مع كل قارورة منشوراً من أربع صفحات يتضمن وصفات وتركيبات من زيت الحبة السوداء لكل داء .. فلكل داء وَصْفَتُه.

وتسويق هذه النشرات بدون ختم من وزارة الصحة يؤيد تلك الوصفات أو ينفيها تقصير في الحسبة .

ومن حق الأجهزة الصحية مصادرة كل منشور يعتدي على تخصُّصها ويغَرِّر بالمسلمين .

ومثل ذلك وصفات كحول أو أفاويه مخلوطة بماء زمزم .

والمطابع تتدفَّق بكتب تجارية من مختصين غير مختصين عما يسميه الأسلاف بالمفردات عن منافع وعلاجات الحبة السوداء والرشاد والصبر والثوم ... إلخ .

وكان الأولى أن تفسح من أجهزة صحية تجيزها أو تمنعها أو تلحق بها منشوراً ، وذلك قبل إجازتها من الإعلام .

قال أبو عبدالرحمن : وكتبي السلف عن الحسبة كثيرة ، والذي يطالع فهرساً واحداً منها كمعالم القربة يعجب لشمول عناية الأسلاف في نظرتهم إلى شتى الممارسات .

فهناك حسبة لحق الله سبحانه وتعالى تلاحق بيع الأمور المحرمة أكلاً أو شرباً أو لبساً .

ومنها ما هو من حقوق العباد كملاحقة الغش الكمي كبخس

الميزان ، والغش الكيفي وهو أكثر وجوه الحسبة .

ولا تحصى التخصصات التي تتعلق بها مسؤولية الحسبة ، فقد ذكر ابن الأخوة الحسبة على العلاّفين ، والخبازين والجزارين وقلاّيي السمك والزلابية ، واللبانيين والصاغة والمؤدبين والوعاظ والعصّارين والدّهانين ... إلخ .

وحق أن يضم إلى جهاز هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جهاز متمرس يستعين بأهل الخبرة وقت الحاجة ، ليغطي ما كان يغطيه السلف من وجوه التخصصات العديدة .

ومن السلع التميثة شماغ البسام ، وقد زُوِّرتْ أختام تحمل اسم البسام على أنواع من الشماغ رديئة ، وفي شهر رمضان عام ١٤١٥هـ وجدت بمكة المكرمة نشاطًا لمراقبة هذا الغش التجاري ، ومصادرة المال المغشوش ، وكان ذلك من قبل إدارة شماغ البسام .

قال أبو عبدالرحمن : ونحن نريد الحسبة الشرعية .

وفي السفر الثاني من هذا الكتاب المبارك بينت أن ترك الأسباب المادية سفه ، وأن الأخذ به لا ينافي التوكل ، وأن التوكل المطلق لا يكون إلا عند انقطاع الأسباب .

وقد كانت سيرة المسلمين (فصحاء وعوامًا ، وكتبة وأميين، وعلماء وعامة) على تعاطي الأسباب، والتداوي، وتعليم الناشئة الداء والدواء .

بل كان البدوي الأمي يعلم الراعي المبتدئ الداء والدواء للماشية والأناسي من نبات الأرض .

قال أبو عبدالرحمن : وكان ذلك الحرص والبيئة صافية ، والجو

نقي، ووسائل الإعلام شحيحة .

واليوم تلوثت البيئة بالأدخنة ، والمبيدات الحشرية ، والأوبئة ، والفيروسات التي تنتقل بكثرة مع كثرة الوافد والخلطة .

ويحيط بنا عدو في الملّة والنحلة شرس لا يُؤْمَن أن يدس علينا أوبئة تضر بالحرث والنسل .

وتلوثت أطعمتنا وكمالياتنا كالعطور والأطياب بالكيماويات ، ومواد التصبير القاتلة .

وكثر الغش من قوم لا يتقون الله يفسدون الأطياب بما يقشر الجلدة ويبضع إلى العظم .

فاستشرى في المسلمين داء غير قتال ولكنه منغص كالسكر ، وحساسية الأنف ، وحساسية الجسم المختلفة .

واستشرى في المسلمين أمراض فتاكة من السرطان بمختلف أنواعه ، وأنواع الجلطات ، وتليف الكبد ، والفشل الكلوي .

وكثر التشوُّه ونقص الخلقة في النسل ، فهذه تسقط جنينها قبل اكتماله ، وهذا يولد بعلة في ضمامات .

وكل شيئ بقضاء وقدر إلا أن هناك نقصاً في وعي المواطن ، ونقصاً في توعية المختصين ، ونقصاً في الأديان إذ كثر الغش على حساب أموال المسلمين وصحتهم ، وكاد يمحي جانب الحسبة صحيّاً وكميّاً ونوعيّاً في مقاييس السلع ومواصفاتها .

وأول توعية : القيام بحقوق الله وحقوق ضعفة المسلمين وفقرائهم، فإن إسقاط ذلك التهاون فيه يخلف عللاً فتاكة في المسلمين

لم تكن معروفة في أسلافهم .

وثاني توعية : تثقيف المواطن من محيطه ، فكل رجل عامي اليوم أو امرأة عامية يحيط بهما مثقفون من أولادهما أو أحفادهما .

وثالث توعية : العلم بأن الأسباب المادية مطلوبة فيقوم المواطن بالفحص الدوري مرة أو مرتين في السنة بتحليلات من تدبير ربه الكوني يدرأ بها بإذن الله مايتوقع من مرض فتاك مفاجئ كارتفاع نسبة الكليسترول القاتلة ، والله يدفع أقداره بأقداره ، ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب .

ورابع توعية : الرقابة الإدارية الصارمة على من تلزمه التوعية في نطاق تخصصه ، فالجنين المولود بتعطل صمامه عرف من أسباب علته بهذا النقص أن أمه الأمية تعاطت مضاداً حيوياً ولم يتأكد الطبيب عن مدى حملها .

وخامس توعية : أن الإذاعة والتلفاز والمطبوعات الدعائية وأسانيد الكهرباء والماء والهاتف وإشعارات البنوك ، وكذلك أماكن الملصقات في الميادين والمجمعات .. والصحافة وأغلفة الكتب العلمية كل ذلك يرحب بتوعيات ذوي الاختصاص المختصرة المفهمة المفيدة عن الغذاء والداء والدواء على مدى الأيام والأعوام .

وسادس توعية : منع استيراد ما ضرره أكثر من نفعه من المصبرات ومنزوع القيمة الغذائية من المعلبات، وتشجيع سوق المحصولات الطبيعية .

وسابع توعية : نشاط أجهزة الحسبة على نطاق هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبلديات والتجارة والصحة كل فيما

يخصه لتفقد المواصفات والمقاييس ومدة الصلاحية فيما يرد مما هو معروض بالأسواق ، ولتفادي ما يضر بالدين أو الصحة أو المال .

وثامن **توعية** : إشعار ذوي المسؤولية الإدارية عن سَنِّ العقوبات المالية ، وإقامة سوق المطالبات الحقوقية ضد الأفراد والشركات المتسببين في الإضرار بالأمة .

– ج وإذا قلّت التوعية الصحية ، وكانت فرص العلاج الراقي ضيقة محدودة : تهالكت العامة على الخرافة ، وقام سوق المشعوذين .–

قال أبو عبدالرحمن : لقد كنت في حديث ممتع مع الدكتور حسن الزهراني – حفظه الله – مدير مستشفى النور بمكة المكرمة بمنزل الأستاذ الفاضل سليمان الزايدي مدير تعليم البنين بمكة المكرمة، إذ كان الحديث عن التوكل على الله سبحانه، وأن المسلم لا ينفك عن التوكل وإن مَلَكَ أجود الأسباب المادية، لأنه مع كل الإعداد والعدة والتحسبات والعلم تقع مفاجآت ليست على الحسبان لا يدفعها إلا التوكل على الله .

وذكر من نماذج ذلك القصطرة أجريت لبعضهم فانكس الشريط في شريانه ، وآخر أجريت له عملية في الأمعاء فوجد أن الكماشة التي تخيط الأمعاء متعطلة ، فسبب استعمالها وقت العطال إشكالاً .

والسبب في ذلك أن هذه الأجهزة المعقمة لا تُفك إلا وقت الحاجة ، وأن الغش جاء من الشركة والمصنع .

قال أبو عبدالرحمن : ولا أنكر نماذج من التوعية ترد بين الفينة والفينة مثل هذه التوعية الصادرة عن إدارة المواصفات والمقاييس بعنوان : «الرموز على المعلبات ماذا تعرف عنها» ؟ .

— وهذا نص الإعلان والتوعية :

غير ضارة	يسبب اضطرابات هضمية	مشكوك فيه	مسبب للسرطان
١ - E100 E300 E404	E330	E104	E 131
٢ - E101 E301 E400	E339	E122	E142
٣ - E132 E302 E408	E340	E141	E210
٤ - E140 E303 E409	E341	E150	•E211
٥ - E160 E304 E410	E407	E151	E330
٦ - E163 E305 E411	E450	E153	E212
٧ - E170 E306 E413	E461	E171	E213
٨ - E174 E307 E414	E462	E173	E214
٩ - E175 E308 E420	E163	E180	E215
١٠- E200 E309 E421	E465	E240	E217
١١- E202 E322 E422	E466	E241	E239
١٢- E202 E325 E471			
١٣- E203 E326 E472			
١٤- E206 E327 E473			
١٥- E207 E331 E474			
١٦- E233 E332 E475			
١٧- E260 E333 E480			
١٨- E261 E334			

غير ضارة	يسبب اضطرابات هضمية	مشكوك فيه	مسبب للسرطان
١٩- E262 E335			
٢٠- E263 E336			
٢١- E270 E400			
٢٢- E280 E401			
٢٣- E281 E402			
٢٤- E292 E403			
٢٥- المادة E220 تؤثر على فيتامين B10			
٢٦- المادة E123 خطيرة ومحظور بيعها في الولايات المتحدة وروسيا .			

بقية الجدول من جهة اليسار :

ممنوع دولياً	حساسية جلدية معوية	يسبب اضطرابات	يسبب ضغط الدم	يرفع نسبة الكليسترول	خطيرة
١ - E103	E230	E221	E250	E320	E102
٢ - E105	E231	E222	E251	E321	E111
٣ - E111	E232	E22 ،	E252		E120
٤ - E121	E233	E224			E124
٥ - E125	E311				E127
٦ - E126	E312				
٧ - E130					
٨ - E152					
٩ - E161					

قال الأستاذ ناهس العنزي بعد نشر البيان السابق : «عزيزي القارئ : هل لاحظت الأرقام الموجودة على المواد الغذائية المعلنة وخاصة أغذية الأطفال المعلبة ، وهل تساءلت عن معناها .

وهل تساءلت عن الرمز E وهو اصطلاح عالمي لمواد إضافية مدونة .. وهل لاحظت الأرقام الموجودة على علب ومغلفات الطعام .

هذه الأرقام عادة ما تكون مسبوقة بحرف E وهي تمثل المواد المضافة للطعام مثل المنبهات ، والألوان ، والمواد الحافظة .

وهناك نشرات وتحذيرات تتضمن رموزًا لعض المواد الغذائية الخاصة بالأطفال ، وهذه المواد منها ما هو ضار ، وبعضها ذو تأثير خطير للغاية وخاصة على الأطفال لأنهم في مرحلة نمو .. وبعضها يسبب الحساسية ، أو السرطان ، أو يسبب اضطرابات معوية ، وآخر يسبب ضغط الدم ، ومنها ما يرفع نسبة الكوليسترول ، ومنها ما هو خطير جداً ومحظور تداوله دولياً .

وحرصًا على الصحة العامة وبالذات سلامة أطفالنا ننشر قائمة توضح الأرقام ومدى تأثيرها على الصحة لاستخدامها عند شراء الأطعمة المعلبة ولتجنب أي آثار صحية خطيرة .

ولتعميم الفائدة ننشر هذه القائمة وخاصة أنها متجددة كل يوم ففي الدول المتقدمة هناك كتب ونشرات خاصة توزع من أجل توعية المستهلك لطبية هذه المادة أو هذه المواد .

وتحرص المنظمات الدولية ومعها منظمة الصحة العالمية على أن

تقوم دائمًا بتوزيع الاصطلاحات العالمية لمواد إضافية ملونة تتعلق بتداول المادة المضافة ، ومن هذه الاصطلاحات الرموز والنمبات المسموح بها، ويعرف العاملون في المختبرات الصحية طبيعة هذه المواد مضارها ومنافعها» .

قال أبو عبدالرحمن : ومثل ذلك ما يوجد في بعض العيادات الخاصة كهذا الإيضاح أخذته من مستوصف البستان بمكة المكرمة عن مسببات حساسية الأنف وما يلزم اجتنابه :

١ - التعرض لرائحة الكيماويات والمطهرات مثل الكلوركس، والفلاش، ومعطرات الجو ، والبويات ، والمبيدات الحشرية ، والعطور ، والبخور القوية منها .

٢ - ريش الطيور مثل الحمام والدجاج والعصافير ، ووبر الغنم والجمال والقطط والكلاب .

٣ - الأتربة الراكدة مثل أرفف الكتب المتروكة ، والستائر السميكة ، والسجاد الكثيف ، أو الموكيت .

٤ - الزهور والأشجار خاصة في فصل الربيع والخريف .

٥ - تناول الأسبرين وبعض المسكنات .

٦ - تجنب الإكثار من الأطعمة المحفوظة ، والمسليات ، والتوابل، والمخللات ، والشيكولاته ، والقشدة .

قال أبو عبدالرحمن : ومثل ذلك ما تُعنى به المسائية من توعيات صحية من أبحاث المختصين ، ومن أخبار تثلج الصدر كهذا الخبر

السار الذي نشرته المسائية [8] في محلياتها يوم الأربعاء الموافق ٥ ذي القعدة ١٤١٥هـ بالعدد ٣٩٩٤ ص ٣ ، ونصه : «في ٨٨ جولة ميدانية لبلدية المجمعة تم مصادرة كميات كبيرة من المعلبات ، وإغلاق ثلاثة محلات لمخالفتها صحة البيئة .

صادرت بلدية المجمعة خلال جولاتها الميدانية التي قامت بها في الثلاثة أشهر الماضية كميات كبيرة من المعلبات تقدر بنحو ٣٤٨٩ علبة، وعدد ٨٣٢ علبة مختلفة ، فيما تم تطبيق النظام على عدد ثلاثة محلات لمخالفتها تعليمات صحة البيئة من حيث وضع مخلفات أمام المحلات ، أو عدم تجديد الرخص في وقتها .

وبلغ عدد الجولات الميدانية التي قامت بها البلدية حوالي ٨٨ جولة على المحلات التموينية والأسماك والدواجن والمطاعم والبوفيهات والمخابز والمطابخ بواقع ٢٨٣٠ محلاً تجارياً .

من جهة أخرى بلغ عدد المذبوحات بالمسلخ التي تم الإشراف عليها من قبل البلدية نحو ٦٢٢ جملاً ، و٤٥٨ بقرة، و١٦٠٣٠ ضأن ، و٣١٥٩ ماعز .

وبلغ عدد المحلات التي صدر لها تراخيص عمل ٥٩ محلاً وتجديد ٤٦ رخصة عمل لمختلف النشاطات .

أما بالنسبة للمبيدات الحشرية التي تم رشها للقضاء على الحشرات الطائرة والزاحفة فقد بلغ عددها ٩ براميل مبيدات حشرية

---

(٨) وانظر أيضا ما نشرته المسائية في العدد ٤٢٤٨ في ٣ /١٤١٧/٢هـ عن أضرار الأحذية المضينة ، والعدد ٤٢٣٥ في ١٤١٧/١/١٧هـ، ص١ عن الغش في تعبئة الشاي.

منوعة تقدر بـ ١٨٠ لتراً .

هذا ؛ بالإضافة إلى أن البلدية تقوم بأخذ عينات من مياه المدارس للتأكد من صلاحيتها للاستهلاك الآدمي ، وكذلك التأكد من سلامة المقاصف فيها حفاظًا على صحة الطلبة .

صرح بذلك المهندس عبدالرحمن عبدالله العميل رئيس بلدية المجمعة» .

قال أبو عبدالرحمن : إلا أن هذه اللفتات الكريمة دون مستوى التوعية المطلوبة كثيفًا وانتشارًا مكانيّاً وزمانيّاً وتقصداً للعامة فاقدي الوعي الصحي .

قال أبو عبدالرحمن : وتستحق بلدية المجمعة كل تبجيل وإكبار على القيام بهذا الجانب الكريم الكبير من الحسبة .

ولسماحة الشيخ محمد بن إبراهيم – رحمه الله – فتوى معممة على البلديات عن كيفية الذبح ، وإراحة البهائم ، والمنع من ترويعها قبل الذبح يجب أن تعمم على المسالخ ويراعى تطبيقها .

قال أبو عبدالرحمن : وما نعاه شيخنا الغزالي من معارضة ما لا دليل عليه – وإن كان من فقه الأئمة الكبار – ليس بشيئ ، بل طالب العلم الجاد يصحح علمه إمام بِعلم أئمة آخرين بعد وجود الملكة والحصيلة العلمية .

وقد جعل الله على الحق أمارة وحلية .

قال أبو عبدالرحمن : خذ هذا النموذج من فقه العبد الضعيف

صاحب هذه الحروف ، فإن عارض شيخنا الغزالي هذا الفقه بحماس يزعم أنه سلفي فسيلزمه التناقض ! ! .

أسند الخطيب البغدادي بإسناده إلى الأبهري في ترجمته لإمام أهل الرأي الورع الزاهد أبي بكر الرازي الجصاص رحمه الله تعالى فقال - والقائل أبو بكر الأبهري - : «خطبني المطيع على قضاء القضاة وكان السفير في ذلك أبا الحسن بن أبي عمرو السوائي ، فأبيت عليه وأشرت بأبي بكر أحمد بن علي الرازي .

فأحضر الخطاب على ذلك وسألني أبو الحسن بن أبي عمرو معونته عليه ، فخوطب فامتنع .

وخلوت به فقال لي : تشير عليَّ بذلك ؟ .

فقلت : لا أرى لك ذلك .

ثم قمنا إلى بين يدي أبي الحسن بن أبي عمرو وأعاد خطابه وعدت إلى معونته فقال لي: أليس قد شاورتك فأشرت علي أن لا أفعل! .

فوجم أبو الحسن بن أبي عمرو من ذلك وقال : يشيرعلينا بإنسان ، ثم يشير عليه أن لا يفعل !

قلت : نعم أما في ذلك أسوة بمالك بن أنس أشار على أهل المدينة أن يقدموا نافعًا القارئ في مسجد رسول الله ﷺ ، وأشار على نافع أن لا يفعل .

فقيل له في ذلك ، فقال : أشرت عليكم بنافع لأني لا أعرف مثله .

وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه يحصل له أعداءٌ وحسادٌ .

فكذلك أنا أشرت عليكم به لأن لا أعرف مثله ، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه أسلم لدينه» .

قال أبو عبدالرحمن : الإمام مالك ، والفقيه الأبهري إمامان ، ومكانهما في الدين والعلم غير منكور رحمهما الله .

ولو رجع الأمر إلى علمي القاصر وتجربتي المحدودة : لكنت لا أشير في الأولى حتى أرى ضرورة ماسة للمشورة فأغلِّب – بتشديد اللام – المصلحة العامة ، فأشير بالفاضل رحمة بالأمة .

وحينئذٍ لا أشير على من أشرت به لكي يمتنع ، لأن المشورة الأولى أمانة مرجحة بمصلحة الجمهور ، فالواجب أن أُعين لها ولا أعين عليها .

فإن بليت بالفاضل الذي أشرت به يستشيرني توجَّب – بتشديد الجيم – عليَّ أن أعلمه أولا أنني قد استشرت مسبقًا ، فأشرت به مراعاة لمصلحة لأمة ، ثم أشير عليه بأن لا يقبل مراعاة لمصطلحة نفسه .

وحينئذٍ جعلته في خيار عادل معلل ، فإن آنس قوة على حمل الأمانة أقدم ليحقق مصلحة الجمهور لأن ذلك علة مشورتي الأولى .

وإن آنس من نفسه عجزًا وعلم من غيب نفسه ما لا يعلمه الناس من علنه تأخر عن حمل الأمانة ليحقق مصلحة نفسه ، لأن ذلك علة مشورتي الثانية .

وفي مدخل حديث أستاذنا الغزالي عن الغناء ذكر شائعات

الأحاديث الضعيفة وخطرها على الأمة .

وكل ما قاله حق ، فهي خطيرة مردية لو كان ديننا مبنيّاً عليها ، وكان الوعي بها ابن هذه اللحظة .

ولكن عُمّار المحاريب في جوف الليل منذ عهد التدوين تنبَّهوا لخطرها فأصَّلوا للحكم فيها ، وأناروا المعالم لتمييزها ، وكانت جهودهم في تدوين الأحكام واستنباطها قائمة على نص صحيح يؤخذ به ، وباطل يرد ، وضعيف لم تقم شواهد صحته بعد ! ! .

وباب الاجتهاد لا يزال مفتوحاً لأهله في تحقيق أحاديث بأعيانها ، وتحقيق أحكام بأعيانها لا دليل لها إلا الحديث الضعيف ! ! .

أما إطلاق عموم الخطورة ، وأننا لا نزال في لبس منها : فدفع للحق بالراح ، وإلغاء للوجود المعتبر لعدول القرون السالفة .

على أن الشيخ انتقل من الإيقاع الصاخب لجدل الحديث الضعيف ليعكر به هدوء الحديث الصحيح إذا كان من خبر الواحدة فقال حفظه الله : لو يُرجع قبل ذلك إلى انتشار مقولة لم يكن لها رواج بين الفقهاء القدامى ، وهي أن حديث الآحاد يفيد اليقين العلمي الذي يفيده المتواتر ! ! .

إن الحديث الصحيح له وزنه ، والعمل به في فروع الشريعة له مساغ وقبول ، وتركه لأدلة أقوى منه أمر مأنوس بين فقهائنا ، أما الزعم بأنه يفيد اليقين كالأخبار المتواترة فهي مجازفة مرفوضة .

وقد قال لي أحد المتمسكين بأن خبر الواحد يفيد اليقين : إن

المدرس وهو رجل واحد يؤمن على التعليم ، وإن السفير وهو رجل واحد يؤتمن على أخبار دولته ، وإن الصحافي في الحديث الذي ينقله يؤتمن على ما يذكره ... إلخ .

قلت : إن العنعنات التي تنقل بها المرويات ليست مثل ما ذكرت من وقائع ! .

وإذا فرضنا جدلاً أنها مثلها من كل وجه فإن اليقين لا يستفاد من هذه الوقائع ، فإن المدرس قد يخطئ فيصحح نفسه ، أو يصحح له غيره ! .

والسفير ترقبه دولته وقد تراجعه فيما بلغ ، وكذلك الأحاديث الصحافية .. إن ما يحفها من قرائن النشر والإقرار أو الرد يجعل الثقة بها أقرب .

ونحن مع تحري عدالة الشاهد لا نكتفي بشاهد واحد ، وربما طلبنا أربعة شهداء حتى نطمئن إلى صدق الخبر .. والشاهدان أو الأربعة ينشئون ظناً راجحاً ، ولا ينشئون يقيناً ثابتاً .

بيد أن حماية المجتمع لا تتم إلا بهذا الأسلوب ، أسلوب قبول الظن الراجح ! .

وهو ما قامت عليه الشرائع والقوانين في دنيا الناس .

وذلك كله غير بناء العقائد في النفوس ، وإقامة الأمم عليها .

وعلى أية حال فإن الإسلام تقوم عقائده على المتواتر النقلي والثابت العقلي ، ولا عقيدة لدينا تقوم على خبر واحد ، أو تخمين فكر .

ثم يجيئ دور التشريع في تحديد مسار الأمة العام ، ومسالك الأفراد الخاصة ، وعندنا في هذا من النصوص ما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة ، وما هو ظني الثبوت قطعي الدلالة ! .

واستفادة الأحكام من مصادرها لها علم خاص بها ، ولها رجال ثقات ، وعلى العامة أن تسمع وتطيع .

وقد رأيت في هذه الأيام من يسمي نفسه أمير جماعة ، والجهد الذي يتصبب عرقًا وهو يقوم به هو إشاعة النقاب بين النساء ، أو إشاعة الجلباب بين الرجال ، أو تحريم الذهب على النساء والرجال جميعًا ، أو ترك شعر اللحية ينمو فلا يؤخذ منه شيئ حتى لقاء الله !!!» [٩] .

قال أبو عبدالرحمن : في كلام الشيخ قضايا من المسائل الأمهات التي انحنى وتقوّس في تحقيقها الشيوخ المعمَّمون ذوو الذكاء والزكاء ، فردها - وفقه الله - بأسطر ذات أسلوب صحفي ، وطالما حذرني حملة العلم من شيوخي الأزهريين - كشيخي البحيري رحمه الله - عن كلام أهل الجرائد .

لأن الذي يهم كاتب الجرائد الإيقاع الأدبي ، وتزيين الدعوى مع العجز عن البرهان ، أو الشح به ، أو التسامح فيه .

وحسبي هاهنا أن أقيم لأستاذنا الغزالي البرهان على أن الخبر الآحاد الصحيح حجة قاطعة .

---

(٩) السنة النبوية ، ص ٦٥ - ٦٦.

وليس ذلك لمجرد أنه خبر آحاد ؛ بل لأن موضوعه دين تكفل الله بحفظه .

فهو حجة قاطعة ما دام موضوعه الرواية المتصلة الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

فهو حجة قاطعة لغيره لا لذاته .

وبيان ذلك : أنه منذ فجر البشريةِ والرسلُ والشرائع تتعاقب ، وتكون فترة يضيع فيها الشرع ، أو يلتبس فيبعث الله رسولاً يبعث لهم الملة ، ويجدد لهم الشريعة .

وملة الرسل واحدة ، وشرائعهم مختلفة .

قال أبو عبدالرحمن : ولم يرد قط أن الله تكفل بحفظ شريعةٍ ما قبل شريعة محمد ﷺ .

لم يرد بهذا نص ، ولم يقل به أحد ، بل ورد النص عن أهل الكتاب : أنهم استحفظوا كتاب الله فضيعوه ، فلم يضمن حفظه لهم.

أما القرآن فقد تكفل الله بحفظه بالنص الشرعي .

ودعوى أمة محمد ﷺ اليوم : أن دين الإسلام محفوظ لم يضع منه حرف واحد ، وأنه متميز لم يلتبس بغيره ألبتة .

ولكل من شاء من عشاق الحقيقة أن يُجْفِل بما شاء من مناهج التوثيق التاريخي وضروب الاستدلال العلمي ليمتحن بها ديننا الذي ورثناه عن رسول الله ربنا ﷺ .

فليست هذه السطور محاجة لمخالفي السلف في الملة أو النحلة ،

وإنما هي مخاطبة لعقول ووجدان أبناء ملتنا وأهل قبلتنا : أن لا يستفزهم الإرهاب الفكري الحديث فيسووا بين الدين الإسلامي ونصوص الشعر والتاريخ والمخطوطات إذا فحصوهن بقواعد التوثيق التاريخي .

بل عليهم أن يعلموا بأن الدين محفوظ قطعًا تكفَّل بحفظه من شرعه ونزله .

فهم يستخدمون قواعد التوثيق ليكتشفوا تدبير الله الكوني الذي جعله ضمانة لحفظ شرعه خلال خمسة عشر قرنًا وإلى أن تقوم الساعة .

وليس غرضهم أن يعلموا - بقواعدهم - هل الشرع محفوظ أم غير محفوظ ؟ .

ولست أقول : إن نصوص الأدب والتاريخ تصمد لقواعد التوثيق أكثر مما تصمد نصوص الشرع .

معاذ الله أن أقول ذلك ، بل الواقع أن نصوص الشرع غربلت بأصلب وأمتن قواعد التوثيق مما لا يحتمله أي فن من فنون المعارف البشرية .

غاية ما هنالك أن قواعد الفكر البشري في التوثيق ليست هي التي حفظت الدين عند تحمل الأجيال له ، وإنما شهد تطبيقها على أن الدين محفوظ .

أما حفظ الشرع فقد تَمَّ بظواهر من تدبير الله الكوني لا حيلة

لأحد في تبديل سننها ، وتلك الظواهر مفهومة من الإسلام بالضرورة ومشهودة في الواقع الحسي بعيان لا غبش عليه .

قال أبو عبدالرحمن : ولا يخلو أي عصر بلغ فيه مجد المسلمين إلى الذروة من أهل مجون فكري يتظرفون بالاستهزاء والنقد لرمز من علماء المسلمين وقادتهم أو يتندرون بمسألة من الأمهات .

وربما نال بعض ذوي المجون شهرة شعبية عند عامة الدهماء وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين .

تكون الشهرة والشعبية إما لفرط ذكائهم المعطل من الزكاء ، وإما لجرأتهم على دين الله ومكايدتهم لذوي الحل والعقد وتفوههم بما يبيح الدم من شبهات ليست فكرًا ولكنها ظنون أطفال ووساوس شياطين .

وإن أُجري فيهم حكم الله زادت شعبيتهم ، وحُسِبوا من ضحايا الأفكار، ولهذا لا تحصى الدراسات العصرية عن الأذكياء ذوي الشهرة الشعبية التي تجنح إلى الإعجاب بهم ووزن وترجيح وساوسهم، وهي توضع في معادلة مع دين الله والفكر الذكي الزكي .

ولعل أظهر نموذج لذلك الدراسات العصريةالمتتلمذة لدراسات الأفرنج من غير أبناء الملة والنحلة عن أبي العلاء المعري ، والحلاج ، وابن عربي .

وأبو العلاء مثلاً مفكر ذو مساحة شعبية شاسعة لأنه نقد الجهاد، وهذا يخدم الدعوة اليوم التي يعجز رجالها عن محاربة صواريخ

روسيا وغواصات أمريكا .

ولأنه نقد الأديان وهذا يخدم دعاة التقارب ، وحقوق الإنسان ، وتوحيد وثنيات الشرق وأديانه معًا باسم الجنس أو الرقعة لأن الأديان أنتجت حروبًا .

ولأنه جعل العقل معيارًا لنقد النبوة وورثة نورها .

وهذا دعوة لحرية الفكر ، ونقد لعلماء المسلمين الذين ظلوا مدى الدهر يؤمنون بصحة دينهم وعصمته .

ولأنه ، ولأنه ، ولأنه .. مما لا يحصيه العد حتى ردة أبي العلاء :

في كل أمرك تقليد رضيت به

حتى مقالك ربي واحد أحـد

اعتبروها تحفة فكرية .

وقد سار قدر الله الكوني بأن يبسط الشهرة الدنيوية الشعبية لأمثال هؤلاء .

ومقياس الإعجاب عند الدهماء أنهم يشاركون ذوي الذكاء والزكاء في تقديس العقل وحرية الفكر .

وذوو المساحة الشعبية يتحدثون باسم العقل والحرية .. والخيط الحريري الفارق بينهما أن ذوي الذكاء والزكاء يؤمنون بالعقل البشري، ويؤمنون إيمانًا أشد بأنه نصير الدين ، لأنه شرط التكليف وحجة الله على خلقه في الإيمان بالله وشرعه ، وحجة الله على خلقه في فهم الأحكام وتمييزها .

ولكنهم لا يرون كل معقول دعية ثمامة بن أشرس أو أبو العلاء أو طه حسين أو سارتر يكون عقلاً ، بل الفكر عمل عقلي يكون معقولاً تارة ، ويكون خيالاً أو وهمًا تارة .

ولكنهم أيضًا يرون العقل مخلوقًا لله عبدًا له قضاءً وقدرًا وملكًا وخلقًا ، فلابد من عبوديته لله شرعًا .

والدين شرع الله وتنزيله ونظامه لسلوك العقول والقلوب والجوارح.

والعقل خلق الله لفهم الأشياء وتمييزها والحكم فيها .

ولهذا لا يمكن أن يكون ما أنتجه التأمل من فكر معقولاً وهو يعارض شرعًا ثابتًا .

إن الحق لا ينقض الحق ، والبرهان لا يعارض برهانًا .

وشرع الله هداية لخلق الله ، والعقل من خلق الله .

ومنهج ذوي الذكاء والزكاء أن المثال الشرعي يسبق التقعيد الفكري ، وأن القاعدة الشرعية تؤخذ من نصوص الشرع الصحيحة بتوسط العقل وملاحن اللغة .

وأما ذوو الغلو الذين يأبون تعبُّد العقل لربه ، واستعصامه بهداية شرعه : فيتخذون القاعدة من تأملهم مما يدعونه معقولاً ، ويقضون به على شرع الله ، وهذا هو تأليه العقل ، وهذا هو الرأي المذموم .

والمنهج الرباني أن الشرع يُمتحن ثبوته نقلاً ومراده مدلولاً بالاجتهاد الحسي والعقلي .

وأما عصمته وصدقه وعدالته فيقين عقلي فكيف يمتحن

بالاجتهاد ؟ ! .

ولهذا يُطرد الفكر ، فيمتحن الفكر بشرع الله الصحيح ، وبفطرة العقل كالمبادئ الأولية ليعلم هل الفكر والتأمل الذي أنتجه عقل من العقول معقول ، أو خيال ، أو وهم مرتكس في الجهل أو الهوى وتعمُّد التضليل .

وهكذا رأيت شيخنا الغزالي في مسألة القضاء والقدر يتكلم بكلام نفيس يوزن بمثاقيل الذهب .

فلما جاء عند التطبيق ، واستعراض النصوص الصحيحة الواردة في القضاء والقدر ردَّها بحرية إرادية لا ضرورة فكرية، لأن الضرورة تقضي بصدورها من مشكاة النبوة المطهرة .

وإنما ردَّها بفهم زعمه مسبقًا أنه معقول .

ولو طرد المعادلة بين نصوص القرآن التي قعَّد منها مذهبه في القدر وبين النصوص الصحيحة التي ردها بدعوى قضائها بالجبر لعلم أن دين الله لا يتعارض ، وأن التعارض في أفهام البشر وليس في دين خالق البشر وأفهامهم .

لهذا أقول إن تأصيلات شيخنا الغزالي في القضاء والقدر نفيسة جداً ، ولكن رده للنصوص الثابتة عن الله ثبوت الشمس تطبيق خاطئ دون مستوى فكر شيخنا وسمعته العلمية .

ومعقول تلك النصوص ومفهومها غير ما فهمه الشيخ .

يقول شيخنا الغزالي عن اللوح المحفوظ : «والناس كلهم كافرهم

ومؤمنهم ، طفلهم وشيخهم ينالون ما سطر لهم في هذا الكتاب .

بل المخلوقات من جماد وحيوان تتحرك في دائرة هذا العلم السابق الصادق ... قال تعالى : ﴿ **ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير** ﴾ [سورة الحديد / ٢٢] .

وقد أمر الله المؤمنين أن يستريحوا لهذا العلم القديم ، ويستكينوا لحقيقته ﴿ **قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون** ﴾ [سورة التوبة / ٥١] .

إن هذا العلم الأعلى يتناول ملكوتًا نشغل نحن البشر حيزًا صغيرًا منه ، وما ندري شيئًا عن آماده ! ! .

ما لنا وللمريخ أو للمشتري أو لغيرهما من العوالم ؟ ! .

كما يتناول في حياتنا على ظهر الأرض نوعين من الأعمال : نوعًا لا ندري كيف بدأ ، ولا أين يتجه ، ولا متى يتوقف ؟

وهذا النوع من الأعمال وإن مس حياتنا من قريب أو بعيد فلسنا مسئولين عنه ، ولا مؤاخذين بخيره أو شره ! .

إن الأقدار حولنا تصنع الكثير مما نفهم ومما لا نفهم ، وهذا الكثير يتحول إلى أسئلة عملية نجيب بسلوكنا ، ترى أنصبر في البأساء والضراء ؟ .

ترى أنشكر في النعماء والسراء ؟

إن البشر جنس محكوم ومختار في آن واحد ، إنه محكوم

بالإمكانات التي في كيانه والملابسات التي من حوله ! .

ومختار في موقفه من هذه وتلك .

ونريد أن نقول مصارحين وحاسمين : إننا لن نسأل أبداً عما لا إرادة لنا فيه ، ولكنا نسأل يقيناً عما نملك فيه حرية الاختيار .

وبعض الناس يحلو لهم الخلط بين الأمرين أحياناً ، وهذا لون من الجدل المحقور ، والمشاقة لله ورسله» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا كلام نفيس يطالب الشيخ بالتزامه .

قال أبو عبدالرحمن : وأعود حيث بدأت فأقول : إن ضرورة وجود أهل الصحوة مقدر بضرورة فقههم المعتبر الذي يواجه تحديات العصر بفهم لمراد الله الشرعي .

ولا يضير فقه الصحوة أن يُواجه بجدل بشري غير شرعي كبعض نقدات الشيخ الغزالي .

ويضير الأمة أن يميتوا عليها دينها بتفقه قاصر الأداة ، لجهل بالواقع ، وقصور أداة في تحصيل الحكم الذي ينطبق على الواقع .

وليس من الفقه في شيئ تحزيب الأمة وتجزئتها ، والمبادرة بتفسيق المقصرين ، واستباحة أعراضهم بأعيانهم في المجالس .

قال أبو عبدالرحمن : كنت في لمة من شباب ينتمون إلى الصحوة المباركة ، وهم فيما أحسب من أهل الخير ولا أزكي على الله أحداً .

قال أبو عبدالرحمن : وكنت في حديث علمي ودود مع شاب ذي علم وفضل ، وابن ذي علم وفضل .

بيد أن شاباًّ آخر ممن يُكْثر قول «هلك الناس» جرًّنا إلى حديث مشترك لتعم الفائدة .. ودهشت لما رأيت الحديث المشترك استباحة أعراض الغافلين ، ونشر مثالب الناس وعيوبهم .

من ذلك الحديث المشترك المخزي لقائله : أن فلانًا الفاسق طردته الجامعة .

وأن فلانًا الصالح منحته الجامعة درجة الماجستير أو الدكتوراه .

وأن فلانًا المذيع - الله يرحم حاله - فاسق حليق يغازل غير نظيف الفكر .

قال أبو عبدالرحمن : فأحسست أن الأرض تدور بي ، وتقدمت للجمع الحاشد - بحكم فارق السن ، وفضل تقدير لي عندهم - بأن هذا الثلب لا يجوز ، وبأن الواجب مناصحة المستباح عرضه سرّاً ، فإن كان مجاهرًا فيثبت عليه فسقه ويرفع أمره في ظل حكومة مباركة ذات قضاء ونظام .

وعظمت مصيبتي عندما رد علي كبير من القوم فاضل ذو علم ودين : بأن المجاهر بالفسق يُستباح عرضه ؟ ! .

وكنت في حالة غضب ، ومع الغضب قد تحيف الحجة ، ويتحول النقاش من طلب للحق إلى انتصار للرأي .

فاستأذنت من مواصلة الجلسة غير المباركة غير آسف ، ولن أعود - إن شاء الله - لمثلها ولو ظننت في عاقديها الخير .

ولكني أُبَيِّن لجمهور المسلمين خطأ ذلك الاجتهاد الذي استبيح به

أخطر أمر ، وهو أعراض الغافلين ، وهذا البيان من وجوه :

أولها : أن حكم البراءة العقلية استصحاب حال المسلم في العدالة حتى يقوم برهان على خلافها .

وثانيها : أن رفع عدالة المسلم لا تكون إلا بحكم قضاء ، ولا تكون بالغيبة في المجالس .

وتكون بفتوى لغير معين ، وإنما هي حكم في الصفة .

وثالثها : ما يكتبه الجارحون عن كذب الرواة وفسقهم إنما هو من باب النصيحة لأجل الحذر في الرواية عن الكذابين .

ولهذا لا يجوز التوسع في الجرح لغير حاجة .

وكل مجروح في حياته يجوز له أن يرافع حاجه شرعًا إذا كان يرى نفسه برئيًا .

ورابعها : الأصل شرعًا حرمة اغتياب المسلم بحق أو بباطل ، والأمر غيبة محرمة إن لم تكن غيبة وبَهتًا .

وهذا أصل شرعي نستصحبه ولا نقبل ما يعارضه إلا ببرهان يستثني من الأصل تخصيصاً أو تقييداً .

وهذا الأصل ثابت بنصوص حرمت الغيبة ، وزادت التحريم استبشاعًا .

قال تعالى **﴿ولا يغتب بعضكم بعضًا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتًا فكرهتموه﴾** [سورة الحجرات / ١٢] .

وصح قول رسول الله ﷺ : «الغيبة ذكرك أخاك بما يكره» .

قيل : أرأيت إذا كان في أخي ما أقول ؟ .

قال : «إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته ، وإن لم يكن فقد بهته» .

وخامسها : أن الغافل إذا كان يمارس فسقًا من شرب خمر ، أو اقتراف كبيرة – سواء ثبت ذلك بحكم قضائي ، أم كان ذلك معلومًا عند أفراد – : فلا أعلم استثناء شرعيّاً يبيح التلذذ بعرضه في المجالس .

بل الوالغ في عرضه قاذف حتى يُثْبت ، ثم إن ذلك التلذذ شماتة، وتزكية للنفس ، وجبن عن عزائم الحسبة .

وسادسها : أن جرح الرواة أو الشهود من استثناءات الشريعة .

فأما جرح الشهود فيكون قضاءً لا تطرفًا في المجالس .

وأما جرح الرواة فحينما يكون ذلك المذيع المتهم بالفسق راويًا للحديث ، أو يكون في منصب حسبة يُبلِّغ حكم الله الشرعي فتوى أو قضاء .

وذو الحسبة في الصورتين الأخيرتين لا يجرح إلا بقضاء .

وسابعها : لك من استثناءات الشريعة أن تخبر بعلمك عن غيب رديء لشخص ما حال المشاورة .

والمشورة مسارة للمستشير ، وليست فضيحة يستلذ بها في المجالس .

ولا تقتضي المشورة تفصيل العيوب ، بل يكفي أن يقول : لا أشير عليك فلان ، أو اجتنب فلانًا .

وثامنها : من عُرف بالمجاهرة بالفسق فالنصيحة للمسلمين أن يُردع بمرافعته في ظل حكومة راشدة ، أو القيام بالحسبة حسب درجات القدرة حال مواجهة دون استباحة اغتيابه .

وتحذير المجاهر بالفسق لا يكون بالتظرف بعرضه ، وإنما يقال : لا تجالسوا فلانًا ، أو لا تأخذوا عنه العلم بدون تعليل .

وإنما يقول ذلك من يعلم أن مشورته تُقبل منه .

وتاسعها : لا يُتصور وجود مجاهر بالفسق في ظل حكومة إسلامية وحينئذٍ يكون الإنكار حسب القدرة .

ومن يستبيح اليوم أعراض المسلمين في مجالسه الخاصة بدعوى المجاهرة بالفسق فإنما يحيف على نظام الأمة وحكومتها ، إذ لا يزال على الأمة معصومًا عن التواطئ على باطل .

وإذا عدمت الحسبة في الأمة أو كانت صورية فالغيبة حينئذٍ فعل محرم من عاجز ، والجرأة بالحسبة خير من الجرأ بالغيبة .

وعاشرها : لا يصح أي حديث في استباحة عرض المجاهر بالمعصية .

والأحاديث غير الصحيحة في هذا المجال لا يُتقَوَّى بها ، لأنها تعارض أصولاً .

وحادي عشرها : أن للإمام الشوكاني - رحمه الله - رسالة نفيسة بعنوان «رفع الريبة عما يجوز وما لا يجوز من الغيبة» .

وقد دفع في هذه الرسالة المباركة التعلل بمثل قوله ﷺ :

«بئس أخو العشيرة» .

قال أبو عبدالرحمن : وأضيف إلى ما ذكره الشوكاني أن خبر الرسول ﷺ وحي لا يُطلب على صدقه في ذاته برهان ، وإنما يطلب البرهان على ثبوت نصه ومدلوله عنه عليه الصلاة والسلام .

وأما إخبارنا بمساوئ الناس في غيابهم فغيبة محرمة علينا ، وإخبار منا لا يقبل إلا بإثبات قضائي وإلا كنا مغتابين قاذفين .

وأيضًا فقول رسول الله ﷺ عن شخص إنما هو فعل منه عليه الصلاة والسلام .

والمنع من الغيبة قول منه ﷺ ألزم به الناس كافة .

والخصوصية تدخل في فعله ولا تدخل في قوله .

وثاني عشرها : أن عُظْم جرح السلف لِكَذَبة الرواة وفساقهم ليس غيبة ، ولكن مواجهة لهم بكتب منشورة لا يستطيع المجروحون المكابرة بدفع ما وجه إليهم من كذب أو وهم .

ألا فليتق الله مغتابو مَن أسوأ الظن بحاله أن يكون مقصرًا ، فإنه لا حق لهم في اغتيابهم ، ولا عصمة لهم بتزكية أنفسهم .

وكثير من الاغتياب وجدناه بُهْتًا .

أعلم شابًا اتهم بالحداثة في شكل الشعر، فاستبيح عرضه لذلك مع أنه من المواظبين على صلاة الفجر أثقل الصلوات على أبناء العصر، ومن ذوي الكسب الحلال ، ومن البررة بوالديه .. لازم والدته وهي طريحة المرض ردحًا من الزمن حتى لقيت ربها راضية عن ابنها .

هكذا أحسبه والله حسيبه .

وثالث عشرها : أن أولئك الوالغين في الأعراض كما سهلوا لأنفسهم الغيبة المحرمة توسعوا في الحكم بالتفسيق تعميمًا ، فيقول أحدهم مثلاً مغتابًا بغير حق : فلان فاسق .

فتسأل عن فسقه فتجده سماعه بعض الغناء ، أو توقفه في بعض المسائل .

قال أبو عبدالرحمن: من ارتكب كبيرة كاللواط فلا شك في فسقه.

ومن سمع بعض الغناء عن اجتهاد خاطئ ، أو توقف في مسألة دليلها غير قاطع من العقيدة أو الشريعة فهذا مجتهد قد يكون عند الله مصيبًا ، وقد يكون مخطئًا ، فلا يحل تفسيقه ، ولا يحل له إن كان من أهل العلم ترك اجتهاده لاجتهاد أو تقليد غيره .

قال أبو عبدالرحمن : والطموح إلى فقه لأهل الصحوة معتبر يواجه تحديات العصر طموح لا حدَّ له ، وسبب ذلك أن طالب العلم اليوم قادر على الاختيار وإن كان مَن سلف أقدر منه على تقرير المسألة واستحضار دلائلها ، وذلك لوجهين .

أولهما : أن من صدق في تحري الحق دينونة لله سُدِّد ، ولهذا كان أهل الآثار أكثر تسديدًا من أهل الكلام وأصدق عبادة ، لأنهم طوعوا عقولهم للعبودية لله والتلقي عنه والتسليم له .

وثانيهما : أن طالب العلم قد لا يختار اجتهاد عالم بعينه في مسألة معينة ، وإن كان أقل قدرة على جلب ذلك الاحتجاج الذي جلبه

ذلك الإمام نقلاً وعقلاً .

والسر في ذلك أنه لن يَرُدَّ اجتهاد الإمام إلا بعد مشاركته للإمام في فهم ما أورده الإمام نفسه من حجج .

أما من رَدَّ اجتهاداً ولم يطلع على جميع أدلته ويشارك في فهمها جميعًا فليس هو بمختار ، وإنما هو متحكم .

إذن القدرة على فهم الدليل المجتلب وفهم مدى تأثيره في القضية هو المسوِّغ لمطالبة المجتهد باتباع الدليل .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : وفيه تفقه لبعض المتنسكين ينافي واقعية الفقه الرباني الذي لا يتحقق إلا بإصحاب العلم العمل ، فقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه وزملاءه لا يتجاوزن عشر آيات حتى يتعلموهن ويعملوا بهن .

فأما العمل بعد العلم مباشرة ، فذلك سنة الله الشرعية ، لأن كل لحظة في حياة المكلَّف فهي لله لتحقيق معنى الاستخلاف على الأرض وتحقيق معنى العبودية لله .

وأما العلم فقد كان ابن مسعود وزملاؤه أهل اللغة العربية الفصحى سليقة ، وهم أهل الفطرة ، وهم المعاينون المشاهدون لأحداث التنزيل ، ورسول الله ﷺ بينهم يعلمهم ، ويجيبهم عما سألوا عنه ، ويحسم اختلافهم .

وكان من سمع من رسول الله ﷺ كلمة فهو حاضر آخذٌ بوصية

رسول الله ﷺ في تبليغ الشاهد للغائب .

ولما قبض رسول الله ﷺ كان الدين بينهم حاضراً كاملاً ، وقد كملت لهم أداة الاجتهاد بحضور شواهدهم من الشرع ، وتكون لغة الشرع سجية فيهم ، وليست مما يتعلمونه بنحو سيبويه ، وتصريف ابن جني ، وكتب عبدالقاهر .

وإنما يتفاوت اجتهادهم بتفاوت مواهبهم الفكرية .

أما الشاب المسلم المتحمس لدين ربه في هذه الصحوة الإسلامية المباركة فلا يحل له أن ينشئ اجتهاداً عند حفظه لكل عشر آيات ، وإنما يسأل أهل الذكر أحياءً وأمواتاً عن معنى الآيات ، ويُرجِّح ما يظهر له بالدليل ، ولا يحدث قولاً جديداً لم يقل به السلف ، فإذا مهر في نصوص الشرع حفظاً ودراية ، وحصَّل بتعبِ القراءة والاكتساب ما حصَّله ابن مسعود وزملاؤه سليقة، واجتهد في أصولٍ فقهية وفكرية يلتزم بها ولا يتناقض في بعض التطبيقات فيخرج عنها، فحينئذٍ لا يحل له إلا الاختيار المطلق واتباع الدليل، واجتهاد المسلم المخلص لدين ربه المحصل لأدوات الاجتهاد مضمون له التسديد، وأن يلقى ربه راضياً مرضياً، فقد أمرنا ربنا بالتقوى ، وضمن لنا أن يعلمنا، وأن يهدينا .

وليس من الدين في شيئ أن يتكلم المُتَنسِّك بغير علم ثم يقول : أمرنا المصطفى ﷺ أن نبلِّغ عنه ولو آية ! ! .

فإنما هذا للصحابة وتلاميذهم يبلِّغون النص بالرواية ، وأما الآن فقد دُوِّن العلم رواية ، وحررت الكتب ، وعرفت الدواوين المعتمدة أو

المعتمد بعض ما فيها ، وبقي التعليم للدراية فقهًا ونقدًا ، وذلك هو تبليغ المعنى وحُجِّيَّته ، ولا يقوم بذلك إلا أهل العلم والأداة .

ومن التنسك الذي أباه الفقه الرباني مدح المجتهدين بما لا يمكن أن يصح عنهم من غلو في التنسك يرده الشرع، فإنه يرد الكلام أحيانًا عن علماء المسلمين ومجتهديهم باسم التشويق إلى سيرهم ، وهو في الواقع تزهيد في سيرتهم، وترغيب عن التاريخ الإسلامي بأجمعه .

لا سيما حينما تأتي المشاركة من الغافلين في وقت مبارك كشهر رمضان ، فيكون الحديث عن الإسلام وأهله مظاهرة شعبية ! ! .

لابت هذه الخواطر ببالي وأنا أقرأ هذه العناوين البارزة (١٠) :

«الإمام أبو حنيفة النعمان ختم القرآن سبعة آلاف مرة ! !» .

و«كان يقرأ القرآن ستين مرة في رَمضان» .

وبغير عنوان : «ظل يصلي العشاء والفجر بوضوء واحد طيلة أربعين عامًا ! !» .

قال أبو عبدالرحمن : ما هذا ؟ ! .

إن أبا حنيفة عندنا خير مما يقولون ، فهو إمام من فقهاء المسلمين نترحَّم عليه ، ونرجو له الخير كإخوانه من أهل القبلة .

وأما ما ذكروه من أكاذيب تصد الأمة عن تاريخها فمردود بأمرين ضروريين .

أولهما : الإحالة الكونية ، فمحالٌ محالٌ أن يختم أبوحنيفة

---

(١٠) جريدة أخبار اليوم القاهرية في ٩ / ٥ / ١٩٨٧م .

القرآن في اليوم مرتين ، لأن الوقت لا يسمح بذلك والزمان هو الزمان، والجهد البشري هو الجهد البشري ، ولأن لأبي حنيفة شغلاً شرعيّاً ودنيويّاً وعاديّاً غير الصلاة .

وثانيهما : الرجحان الشرعي ، فليس من البِرِّ أن يختم القرآن مرتين في اليوم - لو كان ذلك ممكنًا - .

بل هذُّ القرآن بلا تعقُّل منهيٌّ عنه ، والمعتقد في أبي حنيفة أن يفعل الصحيح الصواب .

ولقد صح في سنن أبي داوود عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما : أن النبي ﷺ قال له : «اقرأ القرآن في شهر» .

قال : إني أجد قوة .

قال : اقرأ في عشرين .

قال : إني أجد قوة .

قال : اقرأ في خمس عشرة .

قال : إني أجد قوة .

قال : اقرأ في عشر .

قال : إني أجد قوة

قال : اقرأ في سبع ولا تزيدن على ذلك .

وعن عبدالله بن عمرو أنه قال: يا رسول الله: في كم أقرأ القرآن ؟.

قال : في شهر .

قال : إني أقوى من ذلك ، وتناقصه حتى قال : أقرأه في سبع .

قال : إن أقوى من ذلك .

قال : لا يفقه من قرأه في أقل من ثلاث» .

وعن عبدالله بن عمرو قال : قال لي رسول الله ﷺ :«اقرأ القرآن في شهر .

قال : إن بي قوة .

قال : اقرأه في ثلاث» .

وأسند أبو محمد ابن حزم إلى ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : من قرأ القرآن في أقل من ثلاث فهو راجز .

قال أبو عبدالرحمن : وإذ صح النهي من رسول الله ﷺ فلا معوَّل على فعل أحد بعده ، فقوله عليه الصلاة والسلام وحي معصوم، وفعل غيره اجتهاد غير معصوم .

فإن قال قائل : من ختم في أقل من ثلاث فاته أجر الترتيل وبقي له أجر التلاوة لكل حرف أجره : فجواب ذلك : أن لكل حرف أجره لأنه بذلك صح النص ، ولكن لا يتعين للحرف أجره إلا إذا أجازه الشرع ، ومن ختم في أقل من ثلاث فقد فعل منهيّاً عنه ، فلا يحصل له أجر التلاوة إلا إذا كان معذوراً بجهل الحكم ، وبعد تبين الحكم فلا تجوز الرغبة عن سنة أبي القاسم عليه الصلاة والسلام .

وياليت شعري كيف يكون الختم في أقل من ثلاث عملاً مشروعًا يحصل به الأجر وقد نهى عنه الشارع .

ثم هو ينافي مقاصد أخرى صح بها النص كالترتيل ، والتدبر ،

وتزيين القرآن بالأصوات ، والتغني بالقرآن .

قال أبو عبدالرحمن : ومن فقه المتنسكين بلا علم بطاقة التصوف، فقد وجدت وريقات وبطاقات في حجم راح الكف تتضمن جدلاً لمحاسبة النفس عندما يخلو الإنسان إلى فراشه :

هل غضضت بصرك عما حرم الله ؟ ! .

هل كنت باراً بوالديك ؟ .

هل سألت الله الجنة ؟ .

هل حفظت شيئًا من القرآن ؟ .

هل عزمت على ترك رفقاء السوء ؟ .

قال أبو عبدالرحمن : محاسبة النفس مطلب ضروري ، وهو مقتضى النص الشرعي ومقتضى العقل والحزم .

ومن أوجه المحاسبة الإكثار من الصلوات لأنها تنهي عن الفحشاء ، وإستحضار النية في عمل كل خير عبادي بحت أو عادي يُتوسل به إلى المعونة على طاعة الله ، والإكثار من الحسنات لأن الحسنة يتولد عنها حسنة ، ولأن الحسان تشغل عن المعاصي .

وعلى الإنسان بكل وسيلة أن يتذكر ما عزم على فعله من خير ، وما عزم على تركه من شر حتى لا ينسى .

أما تنظيم ذلك ببطاقة توزع على الناس ، ويؤشر على حقولها بعلامة صح ، أو بعلامة الإلغاء فذلك تشريع وسيلة جديدة ، والشرع لله ، ولا أحب وساوس أهل التصوف والله المستعان .

وأعْبَدُ الخلق لله سبحانه بعد رسول الله ﷺ أصحابه رضوان الله عليهم ما أثر عنهم قط أنهم اشترعوا وسيلة عامة لمحاسبة النفس، ويسعنا ما وسعهم .

قال أبو عبدالرحمن : من ميزة شباب هذه الصحوة المباركة أنهم يُعْلُون منار الحديث الشريف ، ويحتكمون إلى النص ، ويفتشون عن العرف والمألوف والعادة في تعدُّد العوام ، ويبحثون عن أصله من النص أو الاجتهاد .

ولا يقبلون الحكم إلا بالحجة والبرهان .

إنهم شباب ما بين الخامسة عشرة إلى العشرين .. يحفظون كتاب الله بترتيل خلاب يثب بالقلوب ما كنت أعهده في عصور البداوة والعامية ، وبتدبُّرٍ ووعي بمعانيه ومواعظه وأشواقه بحيث يبكون ويستبكون مما لم أعهده في عهود البلادة .

وكثرت أشرطة القرّاء من الشباب المؤثرين ، وأصبحت محلات تسجيلات الأشرطة نعيمًا للقلوب وربيعًا ، وكانت قبل ذلك عفنًا ورانًا يردح في عطنه كل ممسوخ .

فالحمدلله الذي فاء بنا إلى ما يسر، ونسأله الثبات وحسن الخاتمة.

وهم شباب يتدارسون الحديث ويحفظونه ويبتغون نضرة الوجوه من جرَّائه .

وكنت في عصور الرَّماد أسمع وأقرأ للقصيمي قوله : «إن وجود محدِّث (أي صاحب حديث رسول الله ﷺ) في البلاد العربية وفي

الشرق نبأ أخطر وأدهى وأمرُّ من نبأ كارثة هيروشيما» ! ! .

وبقدر ما فرحت بهذه الصحوة - وقد قيضها الله تلقائيًا بمحض القدرة الإلاهية والعناية الربانية لإحباط كل عفن اغتُصبت له مشاعر أمتنا في عصور الرماد - فإنني أرى وشبًا قليلاً يعلق بها .

وسأُعمل مطرقتي في كل مناسبة في تحطيم هذا الوشب كلما سنحت الفرصة لعل الله يتم فرحتي بأن أرى الصحوة هادية مهدية تشرئب إليها أعناق المقصرين والمسوِّفين .

فإن هذا الوشب - والله - من أعظم همومي في نعيم الكهولة كما كان العفن عذاباتي في عهود الرّماد .

وبيني اليوم وبين الصحوة هَمّان :

أحدهما : الخوف من أن تكون الصحوة بلا فقه ! ! .

وثانيهما : الخوف من الاستمرار فيتكلف التلاوة والغفلة عن مغالبة النفس عن التفجيع بالتباكي .

فعن الهم الأول : فاجأني أحد المسوِّفين للأشرطة النافعة من بعض البلاد الإسلامية العزيزة على نفوسنا بسؤال في المسجد بعد ظهر الخميس الموافق ٢٧ / ٥ / ١٤٠٩هـ عن التسبيح بالحصى والنوى فأجبته بالمنع على أنه مستفتٍ .

فإذا بي أُفاجأ بأن المستفتي إنما يسأل ليفتي ، وكلما طالبته بمبنى اجتهاده وتأصيله اعتذر بأنه ليس من أهل العلم .

ومع هذا يصر على جواز التسبيح بالحصى والنوى ، ويلح على

المطالبة بنص يحرم، ويصر على أن الرسول ﷺ أقر المسبحين بالحصى.

وكلما ناقشته بتأصيل جادلني بأنه قرأ الحديث .

لهذا أنبه جميع شباب الصحوة إلى أن حفظ القرآن الكريم وحفظ الحديث والتمسك بمنطوق بعض النصوص لا يغني عن الفقه لغةً وأصولاً وفكرًا .

وقد أقسم أبو محمد ابن احزم - رحمه الله - بأن المسلمين ما اختلفوا إلا على نص موجود حاضر فمن قائل : إنه منسوخ، ومن قائل: إنه مخصَّص ... إلخ .

كما أن أغلب مسائل الفقه في فروع الشريعة يوجد فيها رأي مرجوح أخذ به إمام راجح العلم .

فلا يجوز التمسك بنص بمقابل نصوص أو ضرورات ، ولا يجوز التحيز لرأي إمام بعينه في مسألة خلافيةٍ المرجع فيها للتدبر والتفقه .

وفي مسألتنا هذه ؛ فإن من يفضل مراجعة كتب الحديث عن الفقه لغةً وفكرًا وأصولاً قد يرجع إلى نيل الأوطار مثلاً - وهو مرجع نفيس - فيرى إباحة العد بالحصى والنوى ، ويرى أن ذلك منسوباً لعدد من الصحابة .

ولكن تحقيق الاجتهاد واستحضار الفقه يمنع من إجازة ذلك .

وأما الهم الثاني : فعن قراء من الشباب حفظت تسجيلات لهم في صلاة التراويح والقيام ، وأدعو لهم على ظهر الغيب لما فعلوه من تزيين قلوبنا بالقرآن الكريم لحلاوة أصواتهم وجمال ترتيلهم .

وإن تخلخل محبتهم في سويداء قلبي ليؤرقني .

إلا أن الإسراف في البكاء وكثرة التكرار لإبكاء المصلين لا يُستحمد إذا عجز المصلي عن الكتمان ، وغلبته خشية الله ، وتجاوزت به العبرة إلى البكاء والصياح والعويل .

وفي هذه الأجواء أُلِّفت : «خشوع الصحابة رضوان الله عليهم» و : «التباكي غير المبرور» .

قال أبو عبدالرحمن : ولست أشنأ المتنسكة ، وإنما أتقرب إلى الله بحبهم ، ومنهم تعلمت وتهذبت بعد طول جفاء ، ولهم أقوال عظيمة العبرة في حياتي ، وعندما كنت أخالط أهل كل فن ومذهب ، وفي خلال أسفاري وعيت من كلامهم النفيس : اتقوا غيظ القلوب وإن كان قلب بهيمة ! ! .

وأعجبتني العبارة لفظًا قبل أن أحققها معنى .

قال أبو عبدالرحمن : ووجدت غيظ القلوب أمرًا لا يطاق ، ووجدت أنه من مصادر التعاسة ! .

فإن غظت قلب ذي سلطان يقول ويفعل فقد يكون ذلك الغيظ مصدر تكدير دنيوي معجل إلا أن تُبَرِّد ذلك القلب الذي غظته ! ! .

وإن غظت قلب ذي رِفْدٍ أو جاه يصل الحبل بإذن الله فقد يُضيِّع لك نفعًا دنيويًّا إلا أن تمسح أضغانه .

ولكن الذي يعنيه المتنسكة فيما أظن أخطر من ذلك وأهم ، وهو غيظ قلب ضعيف مظلوم يدعو فلا يكون بين الله وبين دعوته حجاب .

وفي دعاء العوام : الله يكفيك الشر ، ودعوة المحتر ! ! .

ومثله غيظ قلب فقير مجدب يصيبك بآفة من آفات العين ، أو تتحمل وزره يوم القيامة لتقصيرك عن مواساته .

فمن استضعف خوفًا من دعوته فقد اتقى غيظ القلوب .

ومن كان يُؤْبه له وأبى إلا أن يجلس حيث انتهى به المجلس خوفًا من كسر خاطر من لا يؤبه له بقعوده في مكانه فقد اتقى غيظ القلوب .

ومن ترك مهامسة واحد أو اثنين أو ثلاثة بحضور رابع منحاز عن المجلس قليلاً فقد اتقى غيظ القلوب .

ومن أخذ ضبّاً - ولو بالشراء - من صبيان تعبث به فأطلقه في أرض معشبة ، أو عصيفير فأرسله إلى فرع شجرة أو حجر نخلة فقد اتقى غيظ القلوب .

ومن كان جاره أو داخلته فقيرًا فقصر في مظهر أهله وولده حتى لا يكسر خاطر جاره وداخلته ، أو زاد في صلة جاره وداخلته ليواسيهم بأهله وولده فقد اتقى غيظ القلوب .

قال أبو عبدالرحمن : وإنما همي أن يكون نسكهم عن فقه شرعي.

* * *

وكما يكون فقه بعض المتنسكة عن جهل يكون تفقه بعض المتفلسفة عن تمعلم ، وبعض هؤلاء المتفلسفة أقرب إلى طنين منظري الأدب من الفلسفة التي يعانيها ذوو العضل الفكرية .

والتنظير الأدبي عِلْمٌ إذا زَكَّاه الفكر والخبرة ، وهكذا جاء

التحديث في الأدب ، فقبلته الذات العربية المتربية في حضانة التصور الإسلامي بمعايير جمالية في الشكل والأداء ، وبمعايير جمالية وحسية وعقلية تزن وسائل من التعبير الجميل الأرقى لتوسع آفاق التعبير ، ولترفد الذائقة العربية إذا أصابها الملل من التعبير القاموسي المباشر، أو من محاكاة أو استعارة ما تعيه الذاكرة التراثية من تعبير أدبي .

قال أبو عبدالرحمن : لنكون مع أدباء العالم أسرة واحدة في أحاسيس جمالية مشتركة ، فلنا خصوصيتنا حيث نزن (بمعايير الحق والخير والجمال وأضدادهن) همومنا إن كانت إسلامية بحتة ، أو إنسانية مشتركة .

ولكن ندوة مواقف عن الإسلام والحداثة التي صدرت عن دار الساقي - مع مؤسسات طائفية وعرقية وملية وعلمانية عديدة تعمل في مجال مواقف - : لا تريد حداثة أدبية بالمفهوم السابق ! .

ولا تريد حداثة فكرية مشروطة بوجودنا الذاتي إذا كان الهم إسلامياً ، وبقدراتنا ومواهبنا ومأثورنا إذا كان الهم إنسانياً .

إنما تريد حداثة تلغينا وتزعم لنا [١٠] ، أن هناك وطنية عالمية لها حقوقها وواجباتها ، وأننا جزء منها .

قال أبو عبدالرحمن : ثم جرى السياق من عند تلك المؤسسات أننا لن نضمن حقوق الوطنية العالمية وواجباتها إلا بإلغاء حقوقنا وواجباتنا .

---

(١٠) كما في مدخل لدراسة النص والسلطة لعمر أوفان ، ص٧ .

ومن أحق حقوقنا أن ندين لربنا فيما بيننا بالدين الذي ارتضاه ، وأن نقوم بالدعوة إلى الله ، وأن نسعى إلى تضميد جراح البشرية التي سرق أبناء الأرملة دينها وقوتها بأن نذكِّرها بالمسخ الذي هي فيه وما يصدر عنه من قلق وحرمان ، وأن نتعاون معها في البحث عن الخلاص .

وأهل الإسلام أرحم أهل الأرض بأهل الأرض ، وكل دين سماوي - ما ظل على جوهره لم يشب - يسعى سعيًا حثيثًا لإسعاد البشرية وإنقاذها .

ومن أخص حقوقنا أن يعمل مخالفونا في الملة والنحلة علنًا مثل ما نعمل نحن ، لأن ديننا يؤذن به على المنابر لا خفاء في شيئ منه ، ولا تَقِيَّة في أدائه .

لا يمكن أن يكون المسلم في زي غير مسلم ليتمكن من تضليل الآخرين ، أو ليجعل من ذلك مسوغًا لنشر الإسلام .

وليس في موارد الشريعة ، وليس في مأثور القيادة التاريخية الإسلامية ما يقتضي جمعية سرية ، أو عملاً في الظلام .

فكيف يطلب الحداثيون من المسلم مواطنة عالمية وكل أمره علني بوضوح وغيره يعمل في الخفاء بتضليل ؟ ! .

ومن أخص حقوقنا أن يُترك لنا أبناء جلدتنا من أبناء ملتنا وفطرتنا فلا يزرع ذوو دعوى المواطنة العالمية عميلاً بيننا ، ولا يغرر بساذج منا يكون أشد إخلاصًا من أعدائنا في تحقيق مآربهم منا ،

ولا يسلط علينا طائفي أو عرقي يفخر بانقسامنا ويجهز على بقيتنا باسم التحديث .

وحينئذٍ نكون من أهل المواطنة العالمية إن كنا قلة نحاور بحرية ونزاهة علنًا ، فلا نقول شيئًا ونريد آخر كما يفعل بقية أهل المواطنة .

فإن كنا جماعة وجمهورًا في بلدٍ ملْكٍ لجماعتنا وجمهورنا فمن الظلم العظيم أن يُطلب منا أن نكون أهل مواطنة عالمية ونحن ذوو مواطنة إسلامية .

وفي سبل التضليل سلطت مدارس الحداثة غير ذي خبرة وتخصص في القرآن وعلومه .

وهي لا تخشى من غياب التخصص هاهنا ، لأنها لا تريد فهم كلام الله على مراد الله فتندب فقيهًا خبيرًا نزيهًا يستنبط ، وإنما تريد فهم كلام الله على أهواء وإحَنِ مَن جعل دعوى الحداثة دعاية لتحريف معاني التنزيل ، فلم تندب فقيهًا خبيرًا ، وإنما انتدبت مفكرًا يقدر على التضليل .

وهكذا رأيت حسن حنفي - وأسوق اسمه على الحكاية بتسكين آخر حرف من العلمين ، لأن تركيب بعض الأسماء المعاصرة يعز على الإعراب النحوي - .. رأيت حسنًا يتناول أسباب النزول ، ويحاكي أسلوب كبار المضللين من المستشرقين في الغمز واللمز .

ومن ضمن ما قرره أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بدون أسباب .

وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل : فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى .

ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى.

وعلل قول المثقفين اليوم عن الإسلام :«إنه دين واقعي» بما ينشأ عن أسباب النزول من أسبقية الواقع على الفكر ، وأولوية الحادثة على الآية ، وأولوية المجتمع والناس والحياة .

قال : المجتمع أولاً ، والوحي ثانيًا .. الناس أولاً ، والقرآن ثانيًا .. الحياة أولاً ، والفكر ثانيًا .

قال أبو عبدالرحمن : في هذا الكلام خلط بين الحق والباطل بقصد دس الباطل ثم إظهاره على أنه الحق .

ولم يأت هذا الخلط عن حسن نية ، بل كان عن تعمُّد تضليل ، ودليل ذلك أن هذا الكلام آتٍ من مثل مؤسسة مواقف .. من مصطنع للفكر غير إسلامي النزعة يريد أن يفسر للمسلمين دينهم ، وغير ذي خبرة ولا تخصص بالمادة التي يبحثها .. غير قاصد أن يناقش نقاش أهل التخصص بالتوثيق والحجج كلما أراد دعوى عريضة مثل دعوى أن لكل آية سبب نزول في الأرض .

قال أبو عبدالرحمن : والخلط المتعمَّد ها هنا من وجوه :

أولها : أنه لا يوجد في تراث المسلمين التفسيري كتاب يجعل لكل آية سبب نزول ، بل بعض الآيات له سبب نزول .

وأكبر كتاب في التفسير بالمأثور كتاب الدر المنثور للسيوطي وأكثره تفاسير مرفوعة وموقوفة ، وقليل منها أسباب نزول .

وأكبر كتب أسباب النزول كتاب الواحدي ، وكتاب السيوطي ، وكتاب ابن عليوة ، ولم تستوعب هذه الكتب جميع الآيات .

فدعوى أن لكل آية سبب نزول دعوى غير مسؤولة عن احترام القارئ والصدق معه .

وثانيها : أنه ليس كل ماروي من أسباب النزول يكون صحيحًا فمنه الصحيح ، ومنه المكذوب ، ومنه الضعيف الذي حكمه التوقف .

وثالثها : أن سياق حسن حنفي تعوين بأمشاج يريد من جمعها وخلطها إقناع مثقفي المسلمين وأدبائهم أن الواقع الأرضي هو الذي فرض التشريع الإلهي .

ومقتضى ذلك أن الواقع في المستقبل يفرض على الأمة أن تضع دينها .

قال أبو عبدالرحمن : حقيقة الأمر أن الواقع الأرضي خَلْقُ الله ، والتنزيل شرع الله ، والله سبحانه أنزل من شرعه ما يصلح خلقه .

ورابعها : أن أهل الأرض من البشر موضوع للوحي عقيدةً وقولاً وفعلاً .

ومن الوحي ما أنزله الله ابتداء لتعليم الناس وإصلاح سلوكهم ، ومنه ما جعل الله بعض الأحداث البشرية ظرفًا لنزوله ، ونحن بمفهوم لغتنا نسميه سبب نزول، لأن الحكم الشرعي جاء من أجل ذلك الحدث،

وجاء شرعًا لكل حدث سيقع إلى أن تقوم الساعة .

وخامسها : أن واقعية الوحي لا تعني أن الوحي جاء لإقرار الواقع وتنظيمه وهو على المادة التي هو عليها، وإنما جاء لتغييره وإشراب قلوب المؤمنين حماسًا لتغيير كل واقع رديئ ، وتحويل حياة المجتمع وفق دين رباني ، ووفق درجات القدرة في القيام بالحسبة والجهاد .

وسادسها : قوله : «الأدنى شرط الأعلى» كلام مضلل ذو وجهين، فإن أراد أن الله تكفل بأن لا يجعل الخلق على ضلال بلا بيان وهداية وإيضاح كان الكلام قريبًا من الصواب، ويكون المعنى: أن الواقع الأرضي إذا كان في ضلال وجهالة فالبيان مضمون من ربنا ببعث نبي، أو مجدد يجدد للأمة دينها بعد غيابها عنه، وذلك بعد ختم النبوة بمحمد ﷺ .

وإن أراد أن ذلك التنزيل بعينه مشروط لذلك الواقع بعينه فنتيجته أن نلتمس لكل واقع يستجد دينًا جديدًا يشرطه الواقع ، وذلك هو الرغبة عن الإسلام علنًا وبلا حياء لو تركوا المراوغة .

وسابعها : أن اتهامي لنية الكاتب لم يأت من فراغ ، لأنه يتعامل مع التنزيل كأنه دين من وضع البشر وفكرهم !

إنه يجعل الوحي فكرًا ، ويجعل الواقع أسبق من الفكر .

والوحي تنزيل من عند الله ، والفكر من أعمال عقول البشر ، وهو يصيب ويخطئ .

ووحي الله لا يوصف بأنه فكر إسلامي ، وإنما الفكر الإسلامي

استنباط المجتهدين من نصوص الإسلام ، والمعاني المستنبطة غير المقطوع بأنها مراد الله .

فهي فكر لأنها من استنباط عقول البشر .

وهي فكر إسلامي، لأن مادة الفكر نصوص الإسلام من النص ، فيكون الاستنباط ذاته فكرًا بشريّاً وإن كان المعنى المستنبط مرادًا شرعيّاً .

وثامنها : إذا كانت علاقة الأولية والثانوية بين الوحي والواقع مجرد الظرفية : فلا معنى لسبك عبارات توحي بالأوْلى - بفتح الهمزة والواو الساكنة واللام الممدودة - دون الأول بمعنى السياق الزمني ، كقوله مثلاً : «المجتمع أولاً ، والوحي ثانيًا .. الناس أولاً ، والقرآن ثانيًا .. الحياة أولاً ، والفكر ثانيًا» .

فتزداد هذه العبارات بالترادف والتأكيد عليها لا يمكن حمله على تحصيل الحاصل من كون الواقع ظرفًا للتشريع ، بل هو وسوسة للقراء بأن المجتمع والحياة أهم من التشريع .

وتاسعها : أن الواقع والوحي سواء في علم الله .. كتب الله علم ذلك في اللوح المحفوظ ، وقضى لكل شيئ أجله الذي يظهر فيه .

وعاشرها : أول ما نزل القرآن نزل على رجل مؤمن اصطفاه الله وهو محمد ﷺ ، فهو أول واقع إيماني ، ثم ظل الوحي ينزل على محمد ﷺ ومن آمن معه لينظم مسيرتهم .

فالوحي ينزل على المؤمنين ليوجههم ، والخطاب لهم ، وللكفار ،

وللناس كافة إلا أن الولاية للمؤمنين ، وهم المكلَّفون بالبيان والأداء .

إذن الوحي أوجد الواقع المؤمن، والواقع الرديئ لم يوجد وحياً ، وإنما كان موضوعًا لرحمة أرحم الراحمين ببعث الرسول ﷺ، وإنزال الكتاب .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : وهناك فقه بعض المتمعلمين بالإعجاز العلمي ، فبعضهم أورد صورة جنين في بطن أمه يبلغ من العمر أربعة أشهر ونصف شهر تقريبًا ، وعلق على الصورة بقوله : «ألا ترى إلى هذه الكتابة المنقوشة بدقة بارعة على جبينه ووجهه .

إنها شعيرات دقيقة مرسومة بمهارة فائقة .

والغريب أنه لا يوجد اثنان على ظهر الأرض تتشابه فيهم هذه الكتابة حتى ولو كانا توأمين»[١١] .

وهناك صورة لجنين عمره خمسة أشهر ونصف شهر علق عليها بقوله : «أين تلك الكتابة التي رأيناها على الجبهة ؟ .

ولقد اختفت تحت طبقة دهنية كثيفة ابتدأت تغطي جلد الجنين ، وتخفي عن أعين المتلصصين تلك الكتابة الفذة الرائعة» [١٢] .

وقال : «هل يدري أحد ما هو مكتوب ؟ .

غاية ما عرفناه أن هناك من يكتب على الجبين في نهاية **الشهر الثالث**» [١٣] .

---

(١١) الإعجاز الإلهي في مراحل خلق الجنين ، ص ٨٣ .

(١٢) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

(١٣) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

وقال : «إن أحد [إحدى] علامات التفرد والذاتية هي الكتابة على الأصابع ، وعلى الإبهام على وجه الخصوص .

وأكمل منها الكتابة على الجبين» .

قال أبو عبدالرحمن : لا تفسر حقائق الشرع بميتافيزيقا العلم وظنونه .

فأما حقائق الشرع فهو أن الكتابة تكون في صحيفة لحديث حذيفة بن أسيد رضي الله عنه في صحيح مسلم : ثم تطوى الصحيفة فلا يزاد فيها ولا ينقص .

ووقع في حديث أبي ذر رضي الله عنه : «فيكتب ما هو لاقٍ بين عينيه» .

وتلا أبو ذر خمس آيات من فاتحة سورة التغابن .

وفي حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - عند البزار وأبي يعلى : «ثم يكتب بين عينيه ما هو لاقٍ حتى النكبة ينكبها» .

قال الهيثمي : رجال أبي يعلى رجال الصحيح .

قال أبو عبدالرحمن : يحتمل أن تكون هذه كتابة ثانية تكون على موضع من الوجه بين العينين .

ويحتمل أن تكون الكتابة واحدة في الصحيفة ، إلا أن الصحيفة يكتب فيها وهي بين العينين .

على فرض أنه صح أن الكتابة حسية على الجبين بين العينين ، فلا يعني ذلك أن تفسر تلك الكتابة بأي ظاهرة كتلك الشعيرات التي ادعى أنها كتابة الملك ، لأن التفسير ذاته دعوى علم شرعي بلا برهان شرعي ، وقد حرم علينا ربنا أن نقفوا ما ليس لنا بِهِ علم .

ولأن دعوى أن نقش الشعيرات يعني كتابةً ذات مدلول كدلالة الكتابة الهيروغليفية أو البابلية أو الصينية ظنون علم وليست حقيقة علم.

وفي بعض تحليلات أهل العلم المادي ما يحقق موعظة وعبرة .

قال الله سبحانه وتعالى ﴿ **سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** ﴾ [سورة يس / ٣٦] .

وفي الحديث الصحيح ؛ قال الرسول ﷺ : «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، فجاء بنو آدم على قدر الأرض .. جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك ، والسهل والحزن والخبيث والطيب» .

وقد وجد بالتحليل أن جسم الإنسان يتكون من مركبات الأرض نفسها وهي : ماء – سكريات – بروتينات – دسم – خمائر – فيتامينات – هرموناَت – كلور – كبريت – نحاس – يود – ومعادن أخرى .

وهذه المعادن تتركب مع بعضها لتكوِّن العظام ، والعضلات ، وعدسة العين ، وشعرة الرأس ، والضرس ، والدم ، والغدد اللعابية ، وأشياء أخرى .

وقد وجد بالتحليل في المختبرات أنه لو أخذت المعادن التي في جسم الإنسان وركبت لخرجنا بالمكونات التالية :

– علبة طباشير .

– علبة كبريت .

– مسمار صغير .

- حفنة من الملح .
- مواد أخرى لا قيمة لها .

وهذه كلها لا تساوي قيمتها عشرة ريالات» [١٤] .

قال أبو عبدالرحمن : لا علاقة لقوله تعالى ﴿**تنبت الأرض**﴾ بخلق الإنسان من الأرض .

وإنما العلاقة من نصوص أخرى أثبتت خلق آدم - عليه السلام- من التراب والطين .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : وطالما حذّرت من فتاوى الأدباء وتقريراتهم واختياراتهم في أمور الشريعة عن غير تخصص .

وما أثر قط أن بشاراً أو أبا نواس أو أبا الطيب أو أبا العلاء يعتبر خلافهم ؛ فلا ينعقد الإجماع إلا بهم .. على الزغم ذكائهم وثقافتهم ، والسر في ذلك أنه يراعى خلاف أهل التخصص .

ومن عجائب الترجيحات المعتبرة من تصرفات الفضولي لي ترجيح رأيته لدكتور على العين والرأس إلا في أمور الشريعة كتب عن الحياة الجنسية عند العرب فلما وصل إلى قول الله تعالى : ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين**﴾ [سورة البقرة / ٢٢٣] .

---

(١٤) كتاب وفي أنفسكم لأنس عبدالحميد القوز ، ص٢٥ - ٢٦ عن كتاب الطب في محراب الإيمان .

قال هذا المتأدب - لافُضَّ فوه - بعد استعراضه لبعض أقوال أهل العلم :«ونعتقد أن جميع هذه التفسيرات لا تتصل بالآية ، فالآية تبين أوضاع الجماع مع المرأة ، ومحل الجماع .

والجماع حالة لهو وأنس ولذة ، فلا علاقة لهذه الطاعة والعمل الصالح ، أو ذكر الله عند الجماع ، بل إن الجماع الحلال نفسه طاعة وعمل صالح ، ولا محل لذكر الله عند الجماع ، إلا أن يتلفظ الرجل بالبسملة قبل الجماع ! ! .

والذي نراه أن معنى : ﴿ وقدِّموا لأنفسكم ﴾ هو أن تقدموا للنكاح بمقدمات تُهيِّأ المرأة له من تقبيل ومداعبة ومغازلة .

يدل على ذلك ما قاله رسول الله : «لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة على البهيمة ، وليكن بينهما رسول .

قيل : وما هو يا رسول الله ؟ .

قال : القبلة والكلام» .

وعدَّ رسول الله من العجز في الرجل أن يقارب المرأة فيصيبها قبل أن يحادثها ويؤانسها ، فيقضي حاجته منها قبل أن تقضي حاجتها منه» [١٥] .

قال أبو عبدالرحمن : من تكلم في غير فنه أتى بالعجائب ، وقد غاب عن هذا المتأدب المتعلم أمور :

---

(١٥) الإسلام والجنس ، ص١٨ .

أولها : أن هذا الرأي الأدبي الظريف ليس مرموقًا في كتب أهل التخصص ، بل أهمل إيراده أئمة كابن جرير وابن كثير .

وثانيها : أن ذلك الرأي الأُدَباتي ليس ظاهرًا ، فلا نور له من برهان الترجيح ، لأنه لم يرد دليل بتعيينه .

ولا نور له من برهان التصحيح لأنه لا يصح استنباطه ، وبيان ذلك أن التقديم برسول كالقبلة قبل الجماع لا يوصف بأنه تقديم للأنفُس ، بل هو مقدمات جماع فحسب .

وعلى فرض تصحيحه استعمالاً من باب المجاز الأدبي فهو غير ظاهر في لغة الشرع ، لأن للتقديم للأنفُس في لغة الشرع شأنًا آخر كما في قول الله تعالى : ﴿ وما تقدِّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾ [سورة البقرة / ١١١ - وسورة المزمل / ٢٠] .

وعلى فرض احتمال ذلك في لغة الشرع فهو غير محتمل في هذا السياق ، لأن الآية ومناسبتها عن إباحة إتيان النساء في موضع الحرث متضمنًا النهي عن إتيانهن في غير موضع الحرث .

ولا تهم المباشرة عن أي مكان ، وإنما المحرم الإيلاج لا يكون في غير ما أمر الله به .

وفعل المباح وترك المحظور يحتاج إلى تورع واحتياط وامتثال ، وكل ذلك هو التقديم المأمور به في قوله تعالى: ﴿ وقدِّموا لأنفسكم ﴾.

وإذا كان ذلك المتأدِّب فَرَّ من تفسير معنى التقديم بالتورُّع وفعل الخير لأنه لا علاقة له بالجماع بزعمه فماذا سيقول عن قول الله تعالى: ﴿ واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين ﴾ ؟ ! .

فكل هذا سياق واحد ، وقد قدم الله التحذير على التبشير .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا لا ينافي ما ذكره الإمام الفحل الجهبذ أبو جعفر ابن جرير الطبري من تعلق الآية بما قبلها من أوامر، قال رحمه الله تعالى : «فإن قال لنا قائل : وما وجه الأمر بالطاعة بقوله : ﴿**وقدِّموا لأنفسكم**﴾ من قوله : ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾ .

قيل : إن ذلك لم يقصد به ما توهمته ، وإنما عنى به : وقدموا لأنفسكم من الخيرات التي ندبناكم إليها بقولنا : ﴿**يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين**﴾ وما بعده من سائر ما سألوا رسول الله ﷺ فأجيبوا عنه ما ذكره الله تعالى ذكره في هذه الآيات .

ثم قال تعالى ذكره : قد بينا لكم ما فيه رشدكم وهدايتكم إلى ما يرضي ربكم عنكم ، فقدموا لأنفسكم الخير الذي أمركم به ، واتخذوا عنده به عهداً ، لتجدوه لديه إذا لقيتموه في معادكم ، واتقوه في معاصيه أن تقربوها ، وفي حدوده أن تضيعوها ، واعلموا أنكم لا محالة ملاقوه في معادكم ، فَمُجازٍ المحسن منكم بإحسانه ، والمسيئ بإساءته» [١٦] .

* * *

---

(١٦) تفسير ابن جرير ، ٤ / ٤١٨ .

قال أبو عبدالرحمن : وإنما نرد جهل بعض المتنسكة ، وتمعلم الأدباء والمتفلسفة ومن يدعي دلالة الإعجاز العلمي .

أما براهين الفكر والعلم فهي خلق الله فلا يمكن أن تعارض شرع الله ، بل في كتاب الله ، وفي نصوص شرعه الحجة القاطعة على الخلق بمختلف مستوياتهم الفكرية .. وتتحقق هذه الظاهرة في القضايا العلمية التي أشار إليها القرآن الكريم ، فإن العامي يجد فيها الحجة بمقدار ما بلغه فكره وعلمه ، ويجد فيها المتعلم الحجة بمقدار ما وصل إليها عصره من علم وفكر ، ويجد فيها مثقف العصر الحديث الحجة بأقصى ما وصل إليه غرور العلم الحديث من حقائق .

وأضرب المثال بقوله تعالى : ﴿ **وفي أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ [سورة الذاريات / ٢١] فهذه الآية الكريمة استدلال على وجود الله وكماله، لأنها في سياق الإشارة إلى عموم الآيات في وقوله تعالى : ﴿ **وفي الأرض آيات للموقنين** ﴾ ولأن قضية الأنفس ورد النص صريحًا بنصبها آية في قوله تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيَّن لهم أنه الحق** ﴾ [سورة فصلت / ٥٣] .

فكل ذي مستوى من التفكير مهما ضعف يجد في نفسه دليلاً على ربه يتناسب مع مستوى تفكيره .

وتتفق كل المستويات الفكرية منذ المعرفة الحسية المجردة إلى العلم التجريبي على أن دلالة الأنفس عامة غير محصورة ، وإنما يرد النموذج تمثيلاً غير حاصر .

قال الزمخشري في كشافه : «وفي أنفسكم : أي في حال ابتدائها، وتنقلها من حال إلى حال ، وفي بواطنها وظواهرها من عجائب الفكر وبدائع الخلق ما تتحير فيه الأذهان .

وحسبك بالقلوب وما رُكز فيها من العقول وخصت به من أصناف المعاني .

وبالألسن والنطق ومخارج الحروف وما في تركيبها ولطائفه من الآيات الساطعة والبينات القاطعة على حكمة المدبر .

دع الأسماع والأبصار والأطراف وسائر الجوارح وتأتِّيها لما خلقت له ، وما سوَّى في الأعضاء من المفاصل للانعطاف والتثني، فإنه إذا جسى شيئ منها جاء العجز ! .

وإذا استرخى أناخ الذل !! .

فتبارك الله أحسن الخالقين» .

قال أبو عبدالرحمن : هذه خِبرة حسية مجردة ، وهي الموجودة في تفاسير السلف ، بل تناقلوا عبارة الزمخشري بنصها كما في تفسيري النسفي وأبي حيان .

وقال الألوسي في تفسيره : «ليس في العالم شيئ إلا وفي ذات الإنسان له نظير يدل مثل دلالته على ماانفرد به من الهيئات النافعة ، والمناظر البهية ، والتركيبات العجيبة ، والتمكن من الأفعال البديعة، واستنباط الصنائع المختلفة ، واستجماع الكمالات المتنوعة .

وآيات الأنفس أكثر من أن تحصى» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا أيضًا من الحس العادي المجرد ،

وليس بصحيح قوله : «ليس في العالم شيئ إلا وفي ذات الإنسان له نظير» !! .

بل الصواب أن النفس دالة على الله كغيرها من بدائع صنع الله، ولهذا قال ابن صمادح في مختصر الطبري : وفي أنفسكم بمعنى وفي خلق أنفسكم وجوارِحكم دلالات على وحدانية صانعكم .

قال أبو عبدالرحمن : مجمع براهين الإيمان : السببية ، والكمال، والغائية .

وكلها تدل على الوحدانية ، لأن المطلب في السببية التعليل الواحد الكافي ، والمطلب في الكمال الدلالة على كمال واحد ، والمطلب في الغائية الدلالة على ذي قصد واحد .

وأشار الألوسي إلى وجه آخر من وجوه تفسير السلف فقال : «وقيل أراد بذلك اختلاف الألسنة والصور والألوان والطبائع» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا منهج تفسير القرآن بالقرآن ، وقد تقصّاه شيخنا الشنقيطي - رحمه الله - في أضواء البيان ، فذكر من أمثاله قول الله تعالى : ﴿ **ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ...** ﴾ [سورة الروم / ٢٢] وقوله : ﴿ **وفي خلقكم وما يبث من دابة** ﴾ [سورة الجاثية / ٣] .

إلا أن منهج تفسير القرآن بالقرآن لا يلغي عموم أحد النصوص إذا كانت معاني بقية النصوص نموذجًا لبعض عموم ذلك النص ، وليست حاصرة له .

ويهمني هاهنا أن مناهج السلف في تفسير هذه الآية :

إما إحالة بيان معناها إلى آيات أخرى كما في تفسير الشنقيطي.

وإما إجمال ما في الأنفس من دلالاتٍ بالحسِّ العاديِّ المجرَّد كما أسلفته لكم من كلام الزمخشري .

أما تفصيل المجمل من دلالات الأنفس فقد وجدته عند ابن قيم الجوزية في كتابه «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» .

إلا أن تفصيله استنباطات عقلية أومشاهدات حسية مجردة ، فهو مثلاً يذكر نعمة النسيان للإنسان ليسلو عن آلامه ، ويذكر فائدة السائل المُرِّ في الأذن ، والملح في العين .

وأطال النفس في مثل هذا جداً.

ثم جاء العلم الحديث بكل ثقله ، فاستجد مستوى متفوِّق من العلم والتفكير : فلم يجد آيات الله في الأنفس ظواهر حسية عادية تقنع العامي وميسور الثقافة .

وإنما وجدها براهين تهدي العلم المادي وتتحدى غروره ، ولا عجب في ذلك لأن خبر خالق الحقيقة أصدق من خبر من يحاول اكتشافها .

ولقد وجدت الدكتورين عبدالحميد دياب وأحمد قرقوز في كتابهما «مع الطب في القرآن الكريم» يذكران عجائب من دلالات العلم على ما في الأنفس .

فهما يذكران ملايين وبلايين للقوى في كل جزء وفي كل عضو ،

ففي المعدة خمس وثلاثون غدة معقدة للتركيب لأجل الإفراز ، وفي الدماغ ثلاثة عشر مليار خلية عصبية .. وووو .. ! ! .

وفي العلم ميتافيزيقا إن صحت فيما بعد حسّاً وواقعًا فلا تلزم إلا من وجد وسائل الاهتداء إليها في معمله ومختبره .

فالدكتوران المذكوران آنفًا ينقلان عن العلم ما يلي : «لو وضعت الكريات الحمراء لجسم واحد بجانب بعضها في صف واحد لأحاطت بالكرة الأرضية التي نعيش عليها (٥ - ٦) مرات» .

قال أبو عبدالرحمن : هذه تظل ميتافيزيقا علم بالنسبة لغير رجال العلم المادي ، لأنهم لا يتصوّرون كيفية البرهان عليها ، ولا كيفية وصول العلم الحسي إليها .

ويظل في يقينيات العلم كفاية برهان على العالم المادي بأن الله هو الحق .

وكما أوضحت الفرق بين منهج المفسرين من السلف ومنهج المفسرين من معاصري العلم الحديث في فهم الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم : فإنني مبين فرقًا جوهريّاً نفيسًا بين أسلوب الآيتين في الاستدلال بما في الأنفس .

فهناك آية تستحثُّ الأنفس على النظر في الأنفس ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ .

فكل ذي مستوى من التفكير والثقافة - مهما قلَّ - يملك إبصارًا يهديه إلى أن رب الأنفس هو الله جل جلاله .

وبهذا قامت حجة الله على الفطري والمتعلم .

وهناك آية لا تكتفي بالحث على الإبصار ، ولكنها تضمن بأن الله سيحقق الإبصار وهي قول الله تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : وقد تبين لنا إعجاز هذه الآية الكريمة في هذا العصر ، وأنها حجة على الكفرة وتحدٍّ لهم .

وبيان ذلك أن العلم المادي اليوم إنما هو في يد الكفرة من الملحدين والوثنيين والنصارى واليهود ، وبواسطة العلم المادي المعجز بين الله لهم في الآفاق والأنفس أنه الحق .

فقامت حجة الله على كل أحد .

وحينما أقول : العلم معجز ، فلأنه من هداية الله الكونية ، وكل فعل الله معجز .

ولأنه يكشف عن عظمة الخلق ، ولا ريب أن عظمة الخلق دليل على أن الله أكبر وأعظم .

ويكون العلم معجزاً ، لأن الإيمان ببراهينه ضروري .

والنفس الضعيفة دالة على عظمة الله ولطفه .

أما دلالة العظمة فتتجلى في ظاهرة كالدماغ إنما يملأ الكف ، وفيه ثلاثة عشر مليار خلية عصبية .. إن صح هذا العدد علمياً ولم يكن من الميتافيزيقا .

وأما دلالة لطف الله فتتجلى في دقة التكوين .

قال أبو عبدالرحمن : ولا أزال أدعو إلى استثمار كل الحقول العلمية ليخرج لنا تفسير علمي لكلام الله بإشراف متمكنين في علم الشريعة يحذقون فقه النصوص الشرعية ولغتها .

* * *

قال أبو عبدالرحمن : طالما أبديت في كتاباتي ومشافهاتي أن الأخذ بالظاهر حتمية فكر وضرورة شرع ، وليس تمذهباً لإمام بعينه .

وطالما تبرأت من أخطاء شنيعة في كتب ابن حزم ، أو عزيت إلى بعض أهل الظاهر بأنها من الخطأ في التطبيق لا من الخطأ في التأصيل ، وذلك ليقين اجتهادي بصحة أصول الأخذ بالظاهر وضرورتها .

وقد رغب مني أكثر من واحد أن أنقح كتاباً في أصول الفقه ، وأن أكتب مسائل فقهية تتفرع على تلك الأصول، وأن أكتب ملاحظاتي على مسائل أهل الظاهر المنتقدة عليهم التي أعدّها من الخطأ في التطبيق .

قال أبو عبدالرحمن : وذلك مطلب ضروري فرّطت في الوقت الذي يجب أن ينفق لمثله ، لانشغالي بمؤلفات في التاريخ والأنساب ، والآداب ، واللغة ، والفكر .

وفي نيتي أن أصرف بقية العمر لتحرير مسائل الديانة تأصيلاً وتطبيقاً .

وبما أنه لدي أسفار محررة من أحكام الديانة تفسيراً وحديثاً

وفقهًا وأصولاً وعقيدة ، فقد آثرت تصحيحها وتنقيحها ونشرها لتكون طليعة لما أنوي تأليفه مستقبلاً منظمًا حسب الفنون العلمية فيفصل التفسير عن أصول الفقه مثلاً مرتبًا على الأبواب والمسائل ، فلا أتعرض مثلاً لمسألة في الصيام قبل أن أنهي مسائل الصلاة .

وبعض مواد هذه الأسفار كتبته للإذاعة ، أو لجريدة يومية فأثبت المرجع باسمه واسم مؤلفه ولم أحل إليه بالجزء والصفحة ، وقد ثقلت علي المراجعة لاستكمال التوثيق .

ولكن يعوض عن ذلك أن الكلام عن تفسير آيات وشرح أحاديث إذا ذكر اسم المرجع عرف منه مكان البحث حسب الباب الفقهي أو رقم الآية .

قال أبو عبدالرحمن : في كل لقاء صحفي ، وفي كل ندوة ، وعقب كل محاضرة أو درس ، وفي كل حوار إذاعي أو تلفازي يسألني القوم عن ظاهرتي ، وما معنى الظاهر ، ولماذا اخترت هذا المذهب ، وكيف تمذهبت له .

وفي كل مرة أطرح قناعاتي ، ثم تعود إلي التساؤلات في كل مناسبة كما هي ! ! .

فمن كان من أهل الفقه يرى أنني ظاهري بالاسم ، لأن لي أقوالاً خلاف ما في المحلى ، أو الإحكام ، أو الفصل .

وغاب عن بالهم أن الظاهر ليس هو تطبيق عالم ظاهري بعينه كالإمام ابن حزم ، وأن الظاهر تحرير وتطبيق لأصول المعرفة حينما

تكون معرفة بشرية مصدرها الحس والعقل البشري ، وأنها تحرير لأصول المعرفة حينما تكون معرفة شرعية مصدرها النص الشرعي ، والمحصل لها النظر العقلي والمعرفة اللغوية والتاريخية .

وغاب عن بالهم أن الظاهر إذعان للبرهان ، وخضوع لقواطع ورجحانيات من علوم الفكر واللغة والتاريخ اللواتي يعرف بهن ثبوت الشرع وظروفه التاريخية المعينة على فهمه ، ويعرف بهن معانيه اللغوية بقوانين علوم أصول اللغة وعلم النحو والبلاغة ، ويعرف بهن فكر الكلام الذي هو مراد لقائله زائد على معناه اللغوي .. استنبطه الفكر من المعنى اللغوي بلزوم عقلي .

وليس الظاهر اتباعًا لعلم إمام بعينه .

قال أبو عبدالرحمن : أطرح الإشكال الذي طال حوله الحوار من خلال مسائل فيها وفاق لإمام ظاهري من أجل أصول ظاهرية ، ومخالفة لإمام ظاهري من أجل غفلته عن أصول ظاهرية .

وليكون النموذج هذه المرة مسألة ولوغ الكلب والطهارة منه كما ورد بذلك الحديث الصحيح ، فقد تلقى الإمام أبو محمد ابن حزم هذا الحديث ، وأعمل فيه فقهه ، فاستقام له الظاهر تارة ، وضل عنه تارة لغفلة عن أصول ظاهرية خلال التطبيق .

قال رحمه الله : «فإن ولغ في الإناء كلب أيُّ كلب .. كان كلب صيد أو غيره صغيراً أو كبيراً فالفرض إهراق ما في ذلك الإناء كائنًا ما كان، ثم يغسل بالماء سبع مرات ولابد أولاهن بالتراب مع الماء ولابد» .

قال أبو عبدالرحمن : هذه جملة نفيسة من كلام أبي محمد - رحمه الله - إلا أنه قال بعد ذلك : «وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال» .

قال أبو عبدالرحمن : أما قول أبي محمد : إن هذا الماء طاهر ، فمبني على أن الكلب طاهر كما هو مذهب الظاهرية والمالكية وغيرهم .

وكونه طاهراً لا يعني أنه طهور مطهر ، بل يعني أنه لا ينجس غيره ، وفي الوقت نفسه لا يتطهر به .

وقول أبي محمد : «إن ذلك الماء حلال» يعني جواز شربه ، وهذا ليس بصحيح بموجب الدليل وهو الأصل الرابع من أصول أهل الظاهر.

ووجه الدليل في ذلك أن رسول الله ﷺ حرم استعمال الإناء قبل تنقيته بالغسلات السبع ، لأن أمره ﷺ بتطهير الإناء منع من استعماله بغير تطهير ، وإلا كان من العبث أوامر الشرع بالطهارة عموماً ، وكان العبث أيضاً توجيهه بالتطهير ها هنا ، فتعين ها هنا احتمال واحد لا ثاني له وهو أن الماء المستعمل في تطهير الإناء لم يُنق من الولوغ فحرم شربه ، لأن استعمال الآنية حرم لأجل الولوغ إلا أن يحصل الإنقاء .

ثم قال رحمه الله : «فإن أكل الكلب في الإناء ولم يلغ فيه ، أو أدخل رجله أو ذنبه ، أو وقع بكله فيه : لم يلزم غسل الإناء ولا هرق ما فيه ألبتة ، وهو حلال طاهر كله» .

وإنما أفتى أبو محمد بهذه الفتوى لأنه تمسك بظاهر ولغ ، وأكل

الكلب لا يسمى ولوغًا ، وإدخاله رجله أو ذنبه أو وقوعه كله في الإناء لا يسمى ولوغًا .

وكلام أبي محمد هنا صحيح ، وإنما الخطأ في قوله : «إن ما في الإناء حلال طاهر كلا لا يهرق» .

قال أبو عبدالرحمن : الصواب أن يهرق ما لامسه لعاب الكلب أو عرقه ، ويزال من الإناء بالتطهير الذي يزيله دون تقيد بسبع غسلات ، لأن تحديد سبع غسلات إنما ورد في الولوغ .

وقد لاحظ أبو محمد هذا الملح فاستدركه في آخر المسألة إذ قال: «أما وجوب إزالة لعاب الكلب وعرقه في أي شيئ كان فلأن الله تعالى حرّم كل ذي ناب من السباع والكلب ذو ناب من السباع ، فهو حرام ، وبعض الحرام حرام بلا شك ، ولعاب الكلب وعرقه بعضه ، فهما حرام، والحرام فرض إزالته واجتنابه» .

وأبو محمد هنا ذهب إلى التطهير من لعاب الكلب وعرقه لا على أنه نجس ، وإنما لأنه يحرم أكله وشربه .

قال أبو عبدالرحمن : الحديث ورد بكلمة ولغ فيجب قصر الحكم على الولوغ ، والولوغ هو شرب الكلب بطرف لسانه ، أو إدخاله لسانه في الإناء وتحريكه وإن لم يشرب ، وإنما قلت لكم ذلك لأن أسماء اللغة هي المفرقة بين المعاني ، والشرع وارد بلغة العرب ، فيجب أن نفرق في الشرع بما فرقت به لغة العرب .

والولوغ لا يسمى ولوغًا حتى يكون ما في الإناء مائعًا ، فإن كان

الإناء فارغًا سمى عمل الكلب لحسًا ، وإن كان ما في الإناء جامدًا سمي عمل الكلب لعقًا .

وإذا لحس الكلب الإناء وهو فارغ وجب غسله سبع مرات وإن لم يكن اللحس ولوغًا ، لأن ضرورة العقل أوجبت أن عمل الكلب في الإناء فارغًا أبلغ من العمل فيه إذا كان مشغولاً بمائع .

وورد الحديث برواية أخرى هي : «إذا شرب الكلب» بدل : «ولوغ» وقد ادعى الإمام أبو عمر ابن عبدالبر أن لفظ شرب في حديث أبي هريرة لم يروه إلا مالك .

وقد عارضه ابن حجر بإثبات رواية : «إذا شرب» عن عدد من الرواة غير مالك .

والشرب عند ابن حجر يقتضي الولوغ ، والولوغ يقتضي الشرب، فإن أخذنا برواية : «إذا شرب» : كان حكم الولوغ داخلاً في ذلك ، لأن الكلب إذا شرب فقد ولغ .

وإن أخذنا : «رواية إذا ولغ» كان حكم الشرب غير داخل في الولوغ لأن الكلب إذا ولغ لا يكون شاربًا .

وقال رحمه الله : «الشرب أخص من الولوغ ، فلا يقوم الشرب مقام الولوغ» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا كلام صحيح بالنسبة لغير الكلب، أما ولوغ الكلب فمعناه لغةً أن يشرب بطرف لسانه، وهذه هي عادة الكلب .. لا يمكن أن يشرب إلا بطرف لسانه ، فالولوغ حاصل من شربه ولابد .

وقال النووي رحمه الله : «اعلم أنه لا فرق عندنا بين ولوغ الكلب وغيره من أجزائه ، فإذا أصاب بوله أو روثه أو دمه أو عرقه أو شعره أو لعابه أو عضو من أعضائه شيئًا طاهرًا في حال رطوبة أحدهما وجب غسله سبع مرات إحداهن بالتراب» .

قال أبو عبدالرحمن : نص الحديث ورد في ولوغ الكلب ، وولوغ الكلب هو شربه بطرف لسانه، فلا يجب علينا أن نغسل الإناء سبع مرات ونعفره بالتراب إلا من الولوغ فقط، وليس معنى هذا أننا لا نغسل الإناء إذا بال فيه الكلب، بل يجب علينا أن نطهر الإناء من بول الكلب بما يغلب على ظننا أنه أزال نجاسته دون تقيد بعدد من الغسلات.

أما ولوغ الكلب فنحن مقيدون بسبع غسلات مع التتريب إطاعة لرسول ﷺ وتعبدًا لربنا بالتقيُّد بحدِّه الشرعي .

وقال النووي أيضًا : «في الحديث دلالة ظاهرة لمذهب الشافعي وغيره ممن يقول بنجاسة الكلب ، لأن الطهارة تكن عن حدث أو نجس، وليس الكلب حدثًا فتعين أنه نجس .

فإن قيل : المراد بالطهارة الطهارة اللغوية فالجواب أن حمل اللفظ على حقيقته الشرعية مقدم على اللغوية» .

قال أبو عبدالرحمن : الكلب قذر مستخبث حرام أكله ، ولعابه موبوء ، إلا أن هذه العلل لا تعني نجاسته ، فلو لمسه متوضئ لما انتقض وضوؤه بإجماع العلماء ، ولو سال لعابه مرات من ولوغ الكلب لا يعني أنه نجس وإنما يعني وجوب تنظيف الإناء بهذه الغسلات .

وقول الرسول ﷺ : «طهور إناء أحدكم» لا يعني أن المراد بالطهور المصطلح الشرعي المقابل للنجاسة ، بل المراد الطهارة اللغوية وهي التنظيف والإنقاء من الأوباء والأقذار .

وقول النووي رحمه الله : «حمل اللفظ على حقيقته الشرعية مقدم على اللغوية» : أصل صحيح بلا ريب ، وهو أن الأصل حمل النص الشرعي على المصطلح الشرعي ، ولكن هذا بشرط عدم قيام البرهان على أن المراد غير المصطلح الشرعي ، وها هنا قام البرهان على أن المراد بالطهارة المصطلحُ اللغوي لا الشرعي من ناحيتين :

أولاهما : أن التطهير لم يرد في مكان تؤدى فيه العبادة أو تؤدى به ، وإنما ورد في آنية يشرب بها ويؤكل .

وثاني السببين : أن أظهر النجاسات البول والخبث ، وإنما أُمرنا بإزالته ولم نُقيد بعدد معين في الغسلات ، ولم نؤمر بالتتريب ، فدل ذلك على أن لولوغ الكلب خاصيةً غير النجاسة .

ثم لو صح أن المراد بالطهارة المصطلح الشرعي لا العرف اللغوي لكان الحديث دليلاً على نجاسة لعاب الكلب فقط ، ولا يجوز الحكم على بقية الكلب إلا ببرهانٍ .

وقال الشيخ النووي رحمه الله : «في الحديث دلالة على نجاسة ما ولغ فيه الكلب ، وأنه إن كان طعامًا مائعًا حرم أكله ، لأن إراقته إضاعة للمال فلو كان طاهرًا لم يأمرنا بإراقته بل قد نهينا عن إضاعة المال» .

قال أبو عبدالرحمن : هنا ملمحان مهمّان :

أولهما : أن ما ولغ فيه الكلب لا يكون نجسًا إلا إذا كان الكلب نجسًا في ذاته ، أو كان لعابه نجسًا .

وثانيهما : أن الطعام الذي ولغ فيه الكلب إذا كان مائعًا يجب إراقته بلا ريب ويحرم أكله .. هذا مما لا خلاف فيه ولا غبار عليه، ولكن حرمة أكله وضرورة إراقته لا تعني نجاسته، لأن ليس كل حرام نجسًا، فهذا السم يحرم أكله ولا يسمى نجسا، والهرة يحرم أكلها وليست بنجسة.

قال أبو عبدالرحمن : فالنقاش في هذه المسألة برهنةً واعتراضًا بيَّن أن الأخذ بالظاهر يعني الأخذ بالمدلول عليه وإن كان خفيّاً .

* * *

٢ - المسألة الثانية : **تصنيف مسائل علم أصول الفقه ، وبيان صلة المعرفة الشرعية بالمعرفة البشرية ، وبيان ما هي المعرفة الشرعية، وأنها تشمل العقيدة والفقه والآداب ، وأن أصول الفقه هي أصول المعرفة الشرعية ، وأن موضوعه أشمل من الفقه الاصطلاحي ، والتفريق بين الفقه والتوحيد وأصول الفقه وعلم الكلام ، وبيان أن مهمة أصول الفقه ، وحصر مسائله في ثلاثة أبواب ، وبيان أن أهمها ولبها علم الدلالة (نظرية المعرفة الشرعية) .**

قال أبو عبدالرحمن : ضمن كتابي «العقل الأدبي» الصادر عن نادي القصيم الأدبي ببريدة ، فصل عن تصنيف الأدب لأخرج عنه الأوشاب التي ليست من صميمه ، وليتفطن الدارسون إلى مسائله التي هي في الصميم فيهتموا بها .

واليوم أريد تصنيف مسائل علم أصول الفقه لكثرة ما دخله من أوشاب شغلت الدارس عن صميمه .

والمعرفة الشرعية الإسلامية معرفة قامت صحتها من براهين المعرفة البشرية ، فكان علم أصول الفقه نظرية للمعرفة الشرعية ، ومنطقًا لها .

وبيان ذلك أنه بالنظر إلى موقع علمي الفقه وأصوله من المعارف البشرية ؛ نرى أن مادة هذين الفنين المعرفة الشرعية الإسلامية المتعلقة بمراد الله من المكلف أن ينويه، أو يقوله، أو يفعله، أو يكف عنه فلا ينويه، أو لا يفعله، أو لا يقوله .. أي أن نعرف ما يريده الله منا.

كما تتعلق تلك المعرفة بامتثال المكلف ما يريده ربه منه فيؤديه .. أي أن نعرف كيفية الأداء لما أراده الله منا .

ومعرفة مراد الله منا ، ومعرفة كيفية الأداء متلازمان ، بل هما أمر واحد ، لأن معرفة الكيفية معرفة لتمام المراد الشرعي .

وإنما فرقتُ بينهما بالنظر إلى مصدر المراد والأداء ، فالمراد صادر عن الله بقضائه الشرعي ، والأداء صادر عن المكلَّف .

ومراد الله منا شامل لأعمالنا وأقوالنا ومعتقداتنا وتروكنا ، فيدخل في ذلك العقيدة (التوحيد) ، وكمالات الشرع مثل الزهد والورع والآداب ، وما اصطلحوا عليه بالفقه من العبادات والمعاملات وهو الأفعال المرادة لله من المكلفين ، وما يدخل في حيزها من أقوال ، فالصلاة فعل ينطوي على أقوال .

كما يبحث الفقه النيات المتعلقة بفعل المكلف من ناحية تمييز المقصود بالعمل، وتمييز العمل المقصود عن أعمال أخرى ذات نيات أخر.

وعلم أصول الفقه - وإن أسند إلى الفقه - ذو نظر أشمل من نظر الفقه ، فهو تقنين لمعرفة مراد الله الشرعي بإطلاقٍ سواءٌ أكان عقيدةً ، أم آدابًا ، أم فقهًا .

كما أنه تقنين لمعرفة كيفية الامتثال بإطلاق .

وعلم الكلام والتوحيد علم بمسائل العقيدة مفصَّلةً ، واستدلال عليها من المعرفة الشرعية والمعرفة البشرية .

وآداب الشريعة وكمالاتها من الفقه ، لأنه أقوال وأفعال ، ولهذا ألحقها بعض الفقهاء بكتبهم الفقهية بعنوان الجامع مثلاً كابن أبي زيد وابن حزم ، إلا أن بعضهم تسامح فأدخل أموراً عقدية بحتة .

كما أن بعض المحدثين المصنفين على أبواب الفقه ألحقوا الآداب بسننهم .

وربما كان وجه إفراد الآداب أنها في الأغلب حقوق لله تعالى ليس فيها حدود دنيوية يتقاضى حولها العباد .

والفقه الاصطلاحي يكاد يرتبط بالقضاء فيما بين العباد في الدنيا من إمضاء حَدٍّ لله ، أو حق لمخلوق ، أو بيان حكم تكليفي أو وضعي لأفعال العباد .

قال أبو عبدالرحمن : وما دامت الآداب - إذا جردت من المسائل الاعتقادية الخالصة - أفعالاً وأقوالاً مراد من المكلف أداؤها أو تركها

فذلك من الفقه وهو القسم الثالث بعد العبادات والمعاملات .

فعلم أصول الفقه علم أصول لعموم الفقه في الدين ، وإنما توهم من توهم أنه أصول الفقه الاصطلاحي لانصراف الذهن إلى المعنى الاصطلاحي للفقه ، أو لكون جمهرة شواهده من الفقه الاصطلاحي .

وعلم أصول الفقه تأصيل إسلامي تقام منه الحجة في الخلاف بين علماء المسلمين .

ومعنى ذلك أنه معرفة شرعية قائمة على التسليم بصدق الشرع، وعصمته ووجوب طاعته .

أي إن الشرع معرفة صحيحة .

ولأصوله الفقه مهمتان هما :

تحقيق المعرفة الشرعية وتمييزها عن غيرها من المعارف ، ويكون ذلك بالبرهنة على ثبوت النص عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ .

وتكفل ببيان ذلك علما القرآن والحديث ، ومجال البرهنة المذكورة آنفًا فيهما ، فلا يُشغل كتاب أصول الفقه بذلك ، ولكن من شرط الأصولي أن يحقق العلم بما هو شرع وما ليس بشرع تأصيلاً من علوم القرآن والسنة ، ليرجع إلى ذلك عندما تستدعيه مهمته الأصولية للجمع بين الأدلة ، أو التقنين لاستِظهار مراد شرعي بالمرجحات .

والخلاصة أنه ليس من مهمة الأصولي البرهنة على حجية الشرع، بل مجال الاستدلال على الشريعة في كتب العقائد، فيستدل من براهين المعرفة البشرية بالعقل والحس على وجود الله وكماله ،

وصحة النبوة وصدقها ، ولزوم الحجة بالمعرفة الشرعية .

ويستدل على المعرفة الشرعية منها ذاتها ببيان مقاصدها ، وببيان محاسنها التي هي ثمرة مقاصدها .

كما يكون تحقيق المعرفة الشرعية بتصحيح الدلالة ، وذلك بالبرهان على أن هذا المعنى هو المراد الشرعي .

وذلك هو جوهر علم الأصول الذي يضع القوانين لأخذ المدلول الشرعي بحسبه دون إسقاط أو زيادة أو تبديل .

قال أبو عبدالرحمن : وباستقرائي لبعض مسائل أصول الفقه من بعض كتب الأصوليين رأيت مسائلَ فضوليةً خارجةً عن اختصاص الأصولي .

ومن تلك المسائل ما عدُّوه مداخل كبعض المبادئ المنطقية واللغوية.

والواقع أن من مادة الأصول وصميمه ما يتكوَّن به علم الدلالة من النحو والبلاغة والمنطق .

وما عدا ذلك فهو فضول .. وما ليس بفضول يوضع في مكانه ولا يكون مدخلاً .

وبعض المسائل الفضولية عدُّوه من صميم المسائل الأصولية كبعض مسائل النسخ ، ولنضرب المثال بإثباته أو نفيه فهذا مجاله علما القرآن والسنة .

ولكن لابد للأصولي من اجتهاد في هذه المسألة أو تمذهب لا

يشغل به كتابه الأصولي ، وإنما يبني عليه قانونه الأصولي في الترجيح .

وتصنيف مسائل أصول الفقه يقتضي استقراء المسائل الفضولية من كتب الأصوليين وتسميتها بأعيانها .

وأسهل من ذلك أن يتقصى مسائل الأصول فيكون ما عداها فضولاً .

وعناصر علم الأصول يجمعها ثلاثة أبواب لا غير وهي :

١ - **الباب الأول** : مداخل ضرورية ، وكل مدخل لابد من بيان كونه مدخلاً ، وكونه ضرورياً لا يُستغنى عنه .

والقاعدة في ذلك أن كل ما كان ضرورياً لتصور مسائل الأصول متميزةً عن غيرها متميزةً فيما بينها فهو مدخل ضروري .

وأول مدخل وأهمه ربط المعرفة الشرعية بالمعرفة البشرية ، وذلك ببيان قيام صحة المعرفة الشرعية ببراهين من المعرفة البشرية ، وبيان ثمرة ذلك بأن تأسيس المعرفة الشرعية لا يكون إلا من مصدر شرعي .

ومن المداخل الضرورية تمييز مسائل أصول الفقه عن مسائل ألحقت به بجامع المعنى اللغوي لكلمة أصل كقواعد الفقه العامة ، ومقاصد الشريعة .

فمأخذ الأصولي من المعنى اللغوي لأصلٍ ما أن قانونه أساس يبني عليه .

ومأخذه القواعد والمقاصد أن الأصل جامع وجذر يتفرع عنه فروع.

والواقع أن قواعد الفقه من مسائ الفقه ، إلا أنها مسائل كلية مأخوذة من الشرع .

والمقاصد بعضها قواعد فقهية وبعضها من المسائل الجزئية العقدية كامتناع التكليف بالمجال .

ومسائل الفقه الجزئية الكلية مأخوذة من الشرع وفق قوانين أصول الفقه .

ومسائل مأخوذة من المعرفتين البشرية والشرعية .

ومن المداخل الكلام عن مصادر المعرفة الشرعية وتقسيمها إلى فئتين :

أ - مصادر شرعية لتأسيس المراد الشرعي . ومنها مصادر مباشرة ، وهي نصوص الوحي من القرآن والسنة .

ومنها مصادر غير مباشرة ، بل التفويض الشرعي إذ جعلها الشرع مصدراً لتأسيس الحكم في بعض الأحوال كالعقل والحس .

ب - مصادر لاكتشاف المراد الشرعي الذي أسسه المصدر الشرعي لتمييزه عن غيره كالعقل ، والحس ، ولغة العرب ، وبلاغة آدابها .

وتلك هي مصادر قوانين الأخذ من الشرع .

قال أبو عبدالرحمن : وأسميها علم الدلالة ، ونظرية المعرفة الشرعية .

ويلحق بمصادر المعرفة الشرعية البرهنة على بطلان مصادر معرفة اعتبرت مصدراً للمعرفة الشرعية .

٢ - **الباب الثاني** : قوانين الأخذ من الشرع (نظرية المعرفة الشرعية، أو علم الدلالة الشرعية) .

وتلك لب علم أصول الفقه .

وذلك ببيان صيغة الخطاب الشرعي ، وبيان أحكامها الخبرية والإنشائية ، وبيان الأحكام التكليفية والوضعية ، والعام والخاص .

وأهم ما في قوانين الأخذ بيان وجوه الدلالة وأحكامها .

وذلك شامل لقوانين الدلالة النصية وغير النصية .

٣ - **الباب الثالث** : ثمرة علم الأصول ، وهي البراهين المستصحبة في الاستدلال عند البحث عن المسائل الفقهية الجزئية .

وذلك باستقراء كل ما أنتجه علم الأصول من قواعد استدلالية كالقول بأن الأصل شرعًا حرمة المناكح إلا ما استثناه دليل ، وأن الأصل في الواجب التوعد بالعقوبة على تركه ، وأن الأصل الرجوع إلى حكم ما قبل الوجوب عند إسقاط الشرع حكم الوجوب .

ويتناول هذا الباب قواعد الجمع بين الأدلة وذكر المرجحات .

وأصول الفقه والفقه علمان لهما علم يشتركان فيه ينبغي أن يكون فرعًا مستقلاً باسم علوم علم الفقه ، وأصوله ، فيدخل فيه آداب المفتي والمستفتي ، وأهلية الأصولي والفقيه ، وتاريخ التشريع .

* * *

٣ - المسألة الثالثة : دلالة الأمر في الخطاب الشرعي ببيان المعاني اللغوية ، وأصلها ، والمعنى اللغوي للأمر الطلبي ، وبيان أن الأصل فيها عرفًا وشرعا الوجوب :

ذكر ابن فارس لمادة الهمزة والميم والراء خمسة أصول ، وهي :

الأول : واحد الأمور ، وهو بمعنى الشيئ أو الشأن تقول : هذا أمر رضيته .. تريد واقع حالةٍ ما أنت عليها .

والثاني: الأمر ضد النهي وهو واحد الأوامر(١٧) نحو قولك: افعل كذا.

---

(١٧) قال الزبيدي عن التفريق بين الأمر بمعنى الشيئ والأمر بمعنى ضد النهي باختلاف صيغةِ جمعِهما : «وقد وقع في مصنفات الأصول الفرق في الجمع ، فقالوا : الأمر إذا كان بمعنى ضد النهي فجمعه أوامر ، وإذا كان بمعنى الشأن فجمعه أمور ، وعليه أكثر الفقهاء ، هو الجاري في ألسنة الأقوام .

وحقق شيخنا في بعض الحواشي الأصولية ما نصه : اختلفوا في واحد أمور وأوامر ، فقال الأصوليون : إن الأمر بمعنى القول المخصص يجمع على أوامر ، وبمعنى الفعل أو الشأن يجمع على أمور ، ولا يعرف من وافقهم إلا الجوهري في وقوله : أمره بكذا أمرًا وجمعه أوامر .

وأما الأزهري فإنه قال : الأمر ضد النهي واحد الأمور .

وفي المحكم : لا يجمع الأمر إلا على أمور ، ولم يذكر أحد من النحاة أن فعلاً يجمع على فواعل، ثم نقل شيخنا عن شرح البرهان كلاماً ينبغي التأمل فيه .

وفي المصباح : جمع الأمر أوامر ، هكذا يتكلم به الناس .

ومن الأئمة من يصححه ويقول في تأويله : إن الأمر مأمور به ، ثم حول المفعول إلى فاعل، كما قيل أمر عارف وأصله معروف ، وعيشة راضية وأصله مرضية .. إلى غير ذلك ، ثم جمع فاعل على فواعل ، فأوامر جمع مأمور .

وبعضهم يقول : جمع على أوامر فرقًا بينه وبين الأمر بمعنى الحال ، فإنه يجمع على فعول» .

والثالث : النماء والبركة ، وهو الأمر بفتح الميم يقال أمِر الشيئ بكسر الميم بمعنى كثر أمرًا .

والرابع : المعلم ، والعلامة أمارة .

والخامس: العجب وعليه قوله تعالى: ﴿لقد جئت شيئًا إمرًا﴾ (١٨).

قال أبو عبدالرحمن : الأصل في هذه المعاني المعنى الثاني وهو ضد النهي ، وحقيقته أنه طلب فعلٍ ما كفعل القلب أو العقل أو اللسان أو بقية الجوارح .

وإذا كان المطلوب تركًا ما سمي في لغة العرب نهيًا .

فالأمر أحد قسمي الطلب ، وجميع معاني أمر تعود إليه ، فالأمر بمعنى الشيئ أو الشأن حاصل بأمر الله .

والأمر بمعنى النماء والبركة جاء على وزن الفعل بفتح الفاء والعين وهو مصدر أمر بكسر الميم غير المتعدي ، ويسمى بصيغة هذا المصدر ما كان بمعنى المفعول كالنفض وما كان بمعنى الفاعل كالخدم (١٩) .

والأصل في هذا المعنى ضد النهي ، لأن النماء والبركة بأمر من

---

(١٨) مقاييس اللغة ١ / ١٣٧ - ١٣٩ باختصار وتفسيرات من قبلي .

قال أبو عبدالرحمن : العجب نتيجة المعني وليس هو المعنى .. قال الراغب في المفردات ص٢٥ : «وقوله تعالى : ﴿لقد جئت شيئًا إمرًا﴾ : أي منكرًا من قولهم : أمر الأمر : أي كبر وكثر كقولهم استفحل الأمر» .

(١٩) ديوان الأدب ١ / ٨٠ .

الله ، فالأمر الاسم المفتوح الميم بمعنى المأمور به من الله سبحانه بدلالة صيغة الفعل .

وليست لمطلق المأمور به من الله ، بل لخصوص المأمور به أمر بركة ونماء ، بدليل صيغة فعل الأمر بكسر الميم لأن هذا الفعل للأعراض كالحزن وضده ، والعيب وضده [٢٠] .

وتقييد مدلول الصيغة بخصوص النماء والبركة دون غيرها من العلل بمقتضى الوضع اللغوي لمادة الهمزة والميم والراء على صيغة الفعل بفتح الفاء وكسر العين .

ويدلك على أن الأمر بمعنى النماء والبركة مأخوذ من ضد النهي لأنه بأمر من الله : أن بعض اللغويين ربط بين أمر ضد نهى ، وأمر بكسر الميم بمعنى كثُر ربطاً يراد به تفسير الثاني بالأول ، فابن فارس مثلاً لما ذكر أمر بكسر الميم بمعنى كثر عطف عليه قول الأصمعي تفسيراً له .. قال : «قال الأصمعي : يقول العرب خير المال سكة مأبورة [٢١] أو مهرة مأمورة ، وهي الكثيرة الولد المباركة .

---

(٢٠) انظر شرح شافية ابن الحاجب للإستراباذي ١ / ٧١ - ٧٣ .

(٢١) قال الزبيدي في تاج العروس ١٠ / ٦ طبعة الكويت : «السكة الطريقة المصطفة من النحل ، والمأبورة الملقحة يقال : أبرت النخلة وأبرتها ، فهي مأبورة ومؤبرة .

وقيل : السكة سكة الحرث ، والمأبورة المصلحة له .. أراد خير المال نتاج أو زرع» .

ويقال أمر الله ماله وآمره [٢٢] ومنه مهرة مأمورة [٢٣]» .

والعلامة أمارة لأنه يأتمر بها ، أو يستدل بها على أمره بمعنى شأنه .

وأما المعنى الخامس وهو العجب فقد مضى في التحشية بيان رجوعه للمعنى الثالث وهو النماء .

وقد أسلفت بيان عود معنى النماء إلى الأمر بمعنى أحد قسمي الطلب الذي هو ضد النهي .

قال أبو عبدالرحمن : اتضح أن أصل المادة معنى الأمر الذي هو ضد النهي .

وها هنا تحديد المعنى اللغوي (بجمعٍ ومنع على قدر الطاقة) لما عرفناه بأنه أمر ضد النهي .

---

(٢٢) أي أمره بالنماء والبركة فأمر بكسر الميم أي نما وتبارك .

(٢٣) مقاييس اللغة ١ / ١٣٨ .

واختار الراغب في المفردات ص٢٥ اشتقاقًا آخر ، إذ جعل الأمر من الأمير فقال : «وقيل أمر القوم إذا كثروا ، وذلك لأن القوم إذا كثروا صاروا ذا أمير من حيث أنهم لابد لهم من سائس» .

قال أبو عبدالرحمن : لا يصدق هذا التعليل على كثرة مال الفرد .

وما استدللت به آنفًا مرجح لما اخترته .

وفي عمدة الحفاظ للسمين ١ / ١٢٨ : «لأنهم لما كثروا صاروا ذوي أمر من حيث إنه لابد لهم من سائس» .

قال أبو عبدالرحمن : الصواب : ذوي أمير .. ولعل كلمة أمر تطبيع .

وأقدِّم لذلك بذكر اختلاف بين عبارات اللغويين والنحاة في تعريف الأمر ، فهو عند اللغويين استعمال صيغة دالة على طلب من المخاطب على طريق الاستعلاء .

وصرح صاحب المفتاح بأن الأمر في اللغة عبارة عن استعمال نحو لينزل ونزال على سبيل الاستعلاء (٢٤) .

وقال الجرجاني : «الأمر قول القائل لمن دونه افعل» (٢٥) .

وهو في عرف النحاة صيغة افعل خاصة بلا قيد الاستعلاء والعلو.

قال الكفوي «على ما هو الظاهر من عبارة السيد الشريف» (٢٦) .

وقال الفاكهي : «الأمر كلمة دلت على الطلب بذاتها مع قبول ياء المخاطبة» (٢٧) .

قال أبو عبدالرحمن : النحاة في تعريفهم للأمر لا يهمهم من معناه غير مدلول الطلب سواء كان أمرًا باصطلاح أهل الأصول، أم

---

(٢٤) الكليات ١ / ٢٩٢ .

(٢٥) التعريفات ص ٣٨ .

(٢٦) الكليات ١ / ٢٩٢ وفي معجم الشامل في علوم اللغة ص١٧٩ أن فعل الأمر ما دل على طلب وقوع الفعل من الفاعل المخاطب .

وفي معجم القواعد العربية ص٨٩ ما يطلب به حصول شيئ نحو اقرأ .

وفي المعجم المفصل ١ / ٢٢٥ : الأمر طلب فعل صادر ممن هو أعلى درجة إلى من هو أقل منه .

قال أبو عبدالرحمن : هذا تعريف اللغويين لا النحويين .

(٢٧) شرح كتاب الحدود في النحو ص ١٠١ .

دعاء ، أو التماسًا ، أو تعجيزًا ... إلخ ، لأن أهم ما يهم النحوي الشكل المتعلق بصيغة الأمر هل هو مبني على السكون أم مبني على غير ذلك ؟.

أما وظيفة الصيغة – أي معنى صيغة افعل مثلاً – فلا يهتم بها إلا بقدر ما يخدم الشكل .

وإعراب صيغة الطلب لا يتأثر بكون وظيفة الصيغة للأمر أو الدعاء أو الالتماس ، فالإعراب واحد .

لهذا لا يشترط النحوي معنى الاستعلاء ، وإنما حسبه أن تكون الصيغة طلبية .

وأشار محمد سعيد أسبر وبلال جنيدي إلى اصطلاح البلاغيين فقالا : «الأمر عندهم من أنواع الإنشاء الطلبي ، وهو طلب حصول الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام» (٢٨) .

قال أبو عبدالرحمن : تحديد معنى الأمر لغةً لا يتوقع سماعه من عربي فصيح ، ولا يتوقع وجوده منصوصًا عليه في المعجم ، لأن العربي الأمي الفصيح لا يحدد معاني كل كلمة يقولها ، فيقول مثلاً إنني أستعمل : افعل للأمر والندب والإباحة والتعجيز ... إلخ .

وإنما يستعمل مثل اضرب والعب وابعد فيعرف سامعه معنى كلمته في سياقها وبشواهد حالها وقرائنها .

وكل تعريف للأمر في كتب اللغة أو النحو أو البلاغة إنما هو

---

(٢٨) الشامل ص ١٨٠ – ١٨١ .

اصطلاح علماء ، فليس هو سماعًا من الفصحاء بحيث يقال : لا اجتهاد مع النص .

إنه اجتهاد علماء ، ولهذا حصل فيه الاختلاف .

وإذن نحرص على اجتهاد محرَّر نجزم فيه بالنتيجة بيقين أو رجحان ، وسبيل ذلك الاستقراء ، فنرى من استقراء كلام العرب للصيغ التي عرفت بأنها طلبية كصيغة افعل أنها تدل على طلب فعل يطلب المتكلم إحداثه من المخاطب .

والأصل تنزيه اللغة من العبث لأنها للتفاهم بين البشر وتحديد المراد ، فيكون الأصل من المتكلم عازم على إيقاع الفعل من قبل المخاطب .

وأن يكون المأمور قادرًا على فعل المأمور به ، لأن طلب غير المقدور عليه عبث إلا لنكتة تخرج الأمر عن أصله .

ووجدنا في اللغة طلبًا يسمى دعاءً ، وطلبًا يسمى التماسًا ، وطلبَ الأمْرِ ، فعلمنا من الاستقراء أن الأمر حالة طلب الأعلى أو من يدعي العلو ، وأن الالتماس من الند ، وأن الدعاء من الأدنى .

ووجدنا في اللغة طلبَ غيرِ مقدورٍ عليه من قبل المأمور لنكت منها التعجيز ، فعلمنا أن تحقيق المطلوب غير مراد ، وإنما المراد إظهار العجز عنه ، فكان هذا غير أمر لتخلف عنصر القدرة .

وإذن فتحليل أركان الأمر من الآمر والمأمور والمأمور به أمام صيغة الأمر التي عرفت بأنها طلبية يخول لنا تحديد الأمر بتحديد

ننسبه إلى العرب ، ونقول : إنه هو مفهوم الأمر عندهم ، لأنه مستقرأ من لغتهم .

وحينئذٍ يكون تحديد الأمر لغةً بأنه صيغة الطلب إذا صدرت من الأعلى أو مدعي العلو إلى الأدنى لتحقيق مأمور به مقدور عليه على سبيل الإلزام ، لأن هذا المعنى هو المستقرأ ، وهو الأصل ، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا ما دل الاستقراء على اقترانه بنكتة تخرجه عن المفهوم المذكور آنفًا للأمر .

وكل دليل قام على أن الآمر لا يريد تحقيق المأمور به ، أو أن المأمور به غير مقدور عليه ، أو أن الآمر غير عالٍ أو لا يدعي العلو ، أو يتخلى عن مسؤوليته آمرًا (أي في درجة العلو كالأمر المحمول على التبرؤ) : فإن الطلب حينئذٍ يفسر بأحد أمرين :

إما أنه غير أمر كالتعجيز ، ولكنه ورد على صيغة الأمر مجازًا وهو مصروف عن جميع معناه .

وإما أنه أمر صرف عن بعض معناه كالأمر بمعنى الندب .

قال أبو عبدالرحمن : إذن الأصل في كل صيغة طلبية أنها أمر للوجوب .

وما قام الدليل على أنه مراد به غير الوجوب فهو خلاف الظاهر، وقد صحت إرادة المتكلم له وخروجه عن ظاهر اللغة إلى مجازها بدليل.

وما كان أصلاً فيستصحب وقت الخلاف ، ويبنى عليه حتى يوجد برهان على خلافه .

قال الإمام أبو محمد ابن حزم : «الذي يفهم من الأمر أن الآمر أراد أن يكون ما أمر به ، وألزم المأمور ذلك الأمر» [٢٩] .

ومن أنكر أن الأصل في الأمر ليس هو الوجوب ، ورأى التوقف حتى يقوم دليل آخر على تعيين المراد من بين الاحتمالات التي تحتملها صيغة الأمر يدفع القول بأن الأصل في الأمر الوجوب على هذا النحو من الاعتراض الذي قرره أبو محمد بلسان أهل الوقف : لو كان لفظ الأمر موضوعًا للإيجاب لم يوجد أبدًا إلا كذلك ! .

لكل ما وجدنا - بلا خلاف من أحد - أوامر معناها الندب أو الإباحة : وجب أن لا نصرف الألفاظ إلى بعض ما تحتمله من المعاني دون بعض إلا بدليل [٣٠] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا التقرير يوحي بأنهم سيحملون صيغة الأمر على كل معانيها .

ولكن ما ذكره أبو محمد عنهم بعد ذلك دل على أنهم عطلوها عن جميع معانيها بتوقفهم .

وقد قرر أبو محمد هذا الصنيع منهم [٣١] .

٤ - المسألة الرابعة : بيان معاني أوامر في قوله تعالى : ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ ، وبيان الأصل في دلالة الأمر بعد الحظر ، وبيان المذاهب في ذلك ، وتحرير محل النزاع فيها ، وحل

---

(٢٩) الإحكام ٣ / ٣٢٩ .

(٣٠) الإحكام ٣ / ٣٣٠ .

(٣١) راجع الإحكام ٣ / ٣٣٠ .

هذه المسألة بتفريع موضوعين يحتمل تعلق الأمر بهما :

ثمة خمسة أوامر وردت في قوله تعالى : ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ ، وهي قوله تعالى : ﴿فالآن باشروهن﴾ ، وقوله ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ وقوله : ﴿وكلوا﴾ ، وقوله : ﴿واشربوا﴾ وقوله : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ .

ومباحث هذه المسألة ذات شقين :

الشق الأول : نوعية هذه الأوامر في هذا الموضع بالذات بدلالة سياق الآية ، ودلالة سبب نزولها ، ودلالة معهود الشرع في حكم هذه الأشياء.

والشق الثاني : نوعية الأمر بعد الحظر إذا عدمت القرائن ، وذلك مبحث أصولي .

فأما الشق الأول : فالأمر بالنكاح ها هنا للإباحة وارتفاع الحرمة، ولا يجب على المسلم أن ينكح في كل ليلة ، وإنما يفعل إذا وجدت رغبته في أية ليلة .

وأما الأكل والشرب فواجبان ، لأن غيرهما الوصال وهو محرم.

وأما ابتغاء ما كتب الله لنا فيأتي حكم الأمر به إن شاء الله ذيلاً لمعنى الابتغاء المطلوب .

وأما إتمام الصيام إلى الليل فواجب بدليلين :

أولهما : نصوص الشرع التي حددت وقت الصيام خلال كل يوم بليلته .

وثانيهما : هذه الآية ذاتها ، لأن الأمر فيها ليس مستثنى ولا بديلاً من الحكم المنسوخ ، إذ المنسوخ بدلائل الشرع حظر المفطرات في الليل فقط ، وأما إتمام الصيام إلى الليل فهو حكم جديد .

والأصل في الأمر الوجوب حتى يقوم دليل على خلافه .

وأما الشق الثاني وهو نوعية الأمر بعد الحظر إذا عدمت القرائن، فالأمر ها هنا لرفع المحظور، وهو إباحة ما كان منهيًا عنه من قبل.

وللأصوليين ستة مذاهب في نوعية الأمر إذا جاء بعد الحظر .

فالمذهب الأول : أن الأمر للإباحة .

والمذهب الثاني : أن الأمر للوجوب .

والمذهب الثالث : أن الأمر كما هو قبل الحظر ، وعلى هذا لا يكون الحظر قرينة مؤثرة .

والمذهب الرابع : أنه للحظر إن كان بمادة أمر ، وللإباحة إن كانت دلالته دلالة صيغة من غير مادة الأمر كصيغة باشر وكل واشرب.

والمذهب الخامس : أن الحظر إن كان عارضًا بعلة وعلقت صيغة الأمر بزوالها فالأمر يعود إلى حالة قبل الذم مثل قوله تعالى : ﴿فإذا حللتم فاصطادوا﴾ ، فالاصطياد قبل الحكم مباح ، فهو بعده كذلك .

فإن كان الحظر غير عارض بعلة ولم تكن الصيغة من مادة أمر فالأمر متردد بين الإيجاب والندب .. الحظر قرينة ترجح احتمال الإباحة.

فإن كانت الصيغة من مادة أمر فالأمر يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الإباحة .

وهذا المذهب كما ترون رخو لا يحدد شيئًا .

والمذهب السادس : التوقف .

قال أبو عبدالرحمن : وبين هذه المذاهب تداخل فالمذهب الثالث القائل : إن الأمر كما هو قبل الحظر : يدخل فيه من قال أصل الأمر الوجوب بإطلاق ، ومذهب من قيد إطلاق الوجوب بورود المادة من صيغة أمر ، ومذهب من قال بالتوقف .

ولا يدخل فيه مذهب من قال بالإباحة لأنني لا أعلم قائلاً يقول أصل الأمر قبل الحظر الإباحة .

وأما المذهب الخامس الذي وصفته بالرخاوة وأنه جعل كل الصور احتمالية : فقد أدخل في محل النزاع ما ليس منه مثل إباحة الاصطياد مع العلم أن الاصطياد بعد الحل ليس إباحة للاصطياد في الإحرام قبل الحل .

وإنما محل النزاع لو كان ربنا سبحانه حَرَّم الاصطياد في الإحرام ثم أمر باصطياد في الإحرام .

وأما التفريق بين صيغة افِعل من غير مادة أمر ، وبين الإيجاب من مادة أمر فلا أرى صحته ، لأن الإيجاب من مادة أمر دلالة مادة ، والإيجاب من صيغة كصيغة افِعل دلالة صيغة ، وكلاهما دلالتان لغويتان عربيتان .

والمذهب الثالث : خارِج عن محل النزاع ، لأن التماس درجة الأمر قبل الحظر التماس دلالة خارجية .

ومحل النزاع إنما هو مقدار دلالة الأمر بعد الحظر دون دلالةٍ من خارج .

والخلاف بين الأصوليين في هذه المسألة وسيع الهوة ، وسبب ذلك عدم تحرير محل النزاع بدقة .

والذي أراه في هذه المسألة أن الله إذا حرم شيئًا ثم تكرم سبحانه برفع حرمته آمرًا بفعله : فإن ذلك الأمر يحتمل تعلقه بأحد موضوعين أو بهما معًا :

أحدهما : رفع الحرمة ، فالأمر برفعها أمر إيجاب في الأصل .

فإذا كان المحرَّم ترك فعلٍ ما فلا يتصور رفعِ الحرمة إلا بفعل ما كان محرمًا .

وإذاً فلا يتصور الأمر برفع حرمة مباشرة النساء ليلة الصيام إلا بفعل المباشرة .

فالأمر بعد الحظر من هذه الجهة للإيجاب ، فواجبٌ اعتقاد أن المحرَّم أصبح مرتفعًا جائزًا فعله .

وتحليل ما حلله الله يكون بفعله، ويكون باعتقاد حله وإن لم يفعله.

فالمكلفون مأمورون باعتقاد الحل وزوال الحظر ، واعتقاد الحل يعني الخيار في الفعل والترك .

ودلالة الأمر ها هنا استنباطية عقلية لا يحتمل العقل بواسطة النص غيرها.

وبيان ذلك أن الأمر بفعل الشيئ - سواءٌ أكان أمر إيجاب أم

ندب - بعد تحريم فعله تضمن الأمر باعتقاد أن الحرمة زالت ، وأدنى ما تزول به الحرمة الإباحة ، لأن من لم يستبح فعل ما كان منهيًا عنه بعد الأمر بفعله عاصٍ للآمر .

ومن فعل المنهي عنه بعد الأمر به مرة واحدة في عمره - وظل على عقيدته بأن المنهي عنه أصبح مباحًا - فقد فعل المأمور به القاضي برفع الحرمة .

وموجز القول : إن الأمر بالفعل أمر بفعل المباح ، وفعل المباح يكون بفعله ولو مرة واحدة مع اعتقاد الحل .

والأمر ها هنا أمر إيجاب ، والامتثال يكون بمقدار ما يحقق زوال الحرمة .

وثاني الموضوعين الذي يُظَنُّ أنه يتعلق به الأمر بعد الحظر : فعل المأمور به بغض النظر عن ارتباطه بالحظر الملغى .

والصواب أن هذا الموضوع لا يتعلق به الأمر لذاته ، وإنما أمر به لأجل رفع الحرمة .

وحينئذٍ يقال : المأمور به بعد الحظر يُفعل لأجل زوال الحظر ، فهو أمر بالفعل لتحقيق معنى الإباحة وزوال الحظر .

من هذا الوجه يقال : الأمر بعد الحظر للإباحة ، لأن المكلَّف غير مطلوب منه لذات المأمور به ، وإنما طلب منه لأجل تحقيق رفع الحظر ، فهذا معنى كون الأمر بعد الحظر للإباحة .. والأمر بامتثال رفع الحظر أمر إيجاب . فهذا معنى كون الأمر بعد الحظر للإيجاب .

والنصوص التي جاء فيها الأمر بعد الحظر ، ثم كان المأمور به راجيًا : يفسر وجوبها بأن ذلك الإيجاب علم بدليل من خارج .

ومسألتنا هذه إنما هي عن دلالة أصل الأمر بعدالحظر دون وجود دلالة من خارج .

وتحديد دلالة الأمر بعد الحظر بأنها لرفع الحظر واعتقاد الحل تمسكٌ بظاهر النص حتى تقوم زيادة دلالة عليه ، لأن رفع الحظر بعد الأمر مطلب نصي لا يجوز إلغاؤه ، ولا تجوز الزيادة عليه بلا برهان .

وما قررته هنا خلال تأصيل الإمام أبي محمد ابن حزم – رحمه الله تعالى – فقد ذهب إلى أن الأمر بعد الحظر للإيجاب ، ولم يستدل عليه ، وإنما اعترض على مذهب ودليل من خالفه .

والمنهج أن يستدل المجتهد لمذهبه ثم يعترض بعد ذلك على المذاهب الأخرى ويناقشها بالعدل والإنصاف .

قال أبو محمد : «وقد ادعى بعض من سلف أنه تقرّأ الأوامر كلها الواردة بعد الحظر فوجدها كلها اختيارًا أو إباحة .

وذكر من ذلك قول الله تعالى : ﴿فالآن باشروهن﴾ .

قال علي [أبو محمد ابن حزم] : وقد أغفل[٣٢] هذا القائل ... فقد قال الله تعالى : ﴿ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا ﴾ .

---

(٣٢) أغفل : ترك أمرًا ينبغي الانتباه إليه .

فكان الفطر بالأكل والشرب فرضاً لابد منه .

بيَّن ذلك النهيُ عن الوصال» (٣٣) .

قال أبو عبدالرحمن : المنع من الوصال الدال على وجوب الأكل والشرب دليل خارجي ، فلا يرد اعتراض أبي محمد على من قال : الأصل الإباحة حتى يقوم دليل .

ثم إن أبا محمد أغفل دليلهم الذي استدلوا به، ونصب للاعتراض ما لم يستدلوا به ، فإن دليلهم حلُّ المباشرة لا وجوبها ، ولم يستدلوا بأمريْ الأكل والشرب على أنهما للإباحة .

فدليلهم على أن الجماع للزوجة وملك اليمين حلال قائم على قاعدة أن أصل الأمر بعد الحظر للإباحة إذا عدمت القرائن .

وأبو محمد لم يدفع هذا بشيئ ، وإنما كلامه عن الأكل والشرب. خارج عن محل الدعوى .

وعوداً على بدء أقول : من ذهب إلى أن الأمر بعد الحظر للإباحة «ولم يفصل التفصيل الذي ذكرته عن تعلق الأمر بفعل المأمور به لذاته، أو تعلقه بالمأمور به لأجل رفع الحظر» فلا تلزمه دعوى تعطيل الأمر ، بل مذهبه أنه مأمور أمرَ إيجاب بأن يفعل المأمور به بمقدار ما ترتفع الحرمة ، ويكون ذلك ولو بفعل المأمور به مرةً واحدة مع اعتقاد الحل .

أما من قال : الأَمر للإيجاب ، فيلزمه أن المأمور به واجب لذاته

---

(٣٣) الإحكام في أصول الأحكام ٣ / ٤٠٨ - ٤٠٩ .

في الأصل ، ويلزمه إغفال دلالة علاقة الأمر ببعدية الحظر .

* * *

٥ - المسألة الخامسة : بيان معنى التأويل ، والتمثيل لصور من التأويل الباطل :

السلف يثبتون معاني أسماء الله وصفاته بدون تشبيه أو تعطيل أو تحريف أو تأويل .

والمقصود التأويل المحرم ، ولهذا يلزم بيان معنى التأويل وما يحرم منه وما يحل .

لقد ذكر ابن قيم الجوزية وغيره أنه استعمل التأويل في عرف المسلمين بمعنيين :

أحدهما : تفسير الكلام كما نجد في تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري حينما يعبر عن تفسير كل آية بقوله : تأويل الآية .

ويقول : قال أهل التأويل .. وهو يريد أهل التفسير .

ووجه التعبير بالتأويل عن التفسير : أن التفسير يكشف عن معنى الكلام الذي يؤول إليه مراد المتكلم .

ولقد بين ابن فارس معنى تأويل الكلام في لغة العرب ، فقال : «تأويل الكلام ، وهو عاقبته وما يؤول إليه ، وذلك قوله تعالى : ﴿**هل ينظرون إلا تأويله**﴾ [سورة الأعراف / ٥٣] .

يقول : ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم» [٣٤] .

---

(٣٤) مقاييس اللغة ١ / ١٦٢ .

وقال الراغب الأصفهاني : «تأويله : بيانه الذي هو غايته المقصودة منه» [٣٥] .

والذي قبل هذه الآية مباشرة عن يوم القيامة قال تعالى : ﴿ فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا ﴾ ثم ذكر القرآن الذي أخبر بالبعث فقال : ﴿ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم ﴾ .

ثم قال : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ﴾ .

فمعاينتهم لحالهم يوم البعث هو معنى البعث الذي أنذر به القرآن والذي يؤول إليه الأمر .

وثانيهما : صرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى غير ظاهر بدليل من خارج .

قال أبو عبدالرحمن : ليس هذا قسمًا مستقلاً ، ولكنه جزء من المعنى الأول ، فهو يذكر مآل الكلام وعاقبته بدليل من خارج .

وهذه الصورة من التأويل التي عدَّها ابن قيم الجوزية وغيره معنى آخر للتأويل اختلف العلماء في وجودها .

فمنهم من أثبت معنى غير ظاهر دل عليه الدليل ، وسموه المعنى المرجوح وسموا المعنى الظاهر الراجح .

مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] .

---

(٣٥) المفردات ص ٣١ .

فالمعنى الظاهر غير المراد خيوط الحبال .

والمعنى غير الظاهر المراد بياض النهار وسواد الليل وليس هو خيوط الحبال .

وقد قام الدليل من السنة المطهرة على أن المراد المعنى غير الظاهر.

ومنهم - أمثال ابن قيم الجوزية في كتابه «الصواعق المنزلة» - من يرى أن المراد هو الظاهر ، والعبرة بسياق الكلام الدال على مراد المتكلم مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم** ﴾ [سورة آل عمران / ١٧٣] فليس المعنى الظاهر جميع الناس، وغير الظاهر المراد بعض الناس .

بل الظاهر المراد بعض من الناس لأنه يمتنع ويستحيل إرادة جميع الناس الموجودين على الأرض وقت نزول الآية ، وممتنع إرادة جميع الناس ممن ولد ومات وممن سيولد .

قال أبو عبدالرحمن : ما سماه ابن قيم الجوزية ها هنا ظاهراً إنما هو ظاهر الدليل من خارج ، وليس هو ظاهر الكلام مجرداً من دليل من خارج .

ألا ترى أن ظاهر الكلام في قوله تعالى من سورة النحل : ﴿ **فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم** ﴾ غير ظاهر البرهان الخارجي القاضي بأن الاستعاذة قبل التلاوة لا بعدها .

والمراد هو ظاهر البرهان الخارجي لا ظاهر الكلام مجرداً من برهان خارجي .

وقد قسم ابن قيم الجوزية مدلول الكلام لبيان ما هو الظاهر ، وجعل تقسيمه على هذا النحو :

أ - أن يحتمل الكلام عدة معانٍ مثل الخيط بمعنى الحبل ، وبمعنى البياض والسواد .

فمراد المتكلم هو الظاهر ، لأنه لا يكون ظاهرًا مرادًا إلا بأدلة ومرجحات .

قال أبو عبدالرحمن : الأدلة والمرجحات تظهر المراد ، ويكون المراد غير ظاهر الكلام في ذاته ، بل ظهر المراد - وهو غير ظاهر الكلام - بأدلة أخرى .

ب - أن لا يحتمل سوى معنى واحد كقوله تعالى : ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ فليس له معنى آخر سوى أن الله أحد .

فهذا ظاهر غير محتمل ، وذلك ظاهر عارضه احتمال مرجوح .

جـ - أن يكون مجملاً غير ظاهر المراد كالأمر بقطع يد السارق فهذا مجمل أظهرت السنة وبينت المراد منه بتحديد العضو الذي يقطع، والمبلغ الذي يقطع فيه ، ومتى يكون القطع .

قال أبو عبدالرحمن : قد يكون بيان السنة ظاهرًا شرعيّاً ، ويكون مجمل الشرع ظاهرًا لغويّاً ، فيبين ظاهر اللغة الأعم بظاهر المراد الشرعي الأخص .

ويقول ابن قيم الجوزية : «الصواب تأويل التفسير لا تأويل التحريف» .

وسماه تحريفًا لأنه تحريف للمعنى المراد إلى معنى غير مراد .

أما تحريف اللفظ فيعني تغييره ليدلَّ على معنى آخر كصرف اليهود كلمة راعنا الفعل إلى كلمة راعنًا الاسم ، وكإسقاط بعض النص وهذا فعله اليهود عندما حذفوا كلمة : ﴿غير﴾ في قوله تعالى : ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا﴾ في طبعة من المصحف الكريم سوَّقوها في إفريقيا منذ خمسة وعشرين عامًا .

ولقد تقصى ابن قيم الجوزية الطرق التي يكون فيها التأويلُ تأويلَ تحريف محرم ، وذلك في الجزء الأول من كتابه «الصواعق المنزلة» .

قال أبو عبدالرحمن : ومن صور التأويل الباطلة التالية :

١ - أن ينفي التأويلَ سياقُ الكلام وإن كان صحيحًا في استعمال العرب كالرِّجْل يصلح تجوزًا استعمالها بمعنى جماعة الناي على التشبيه بالرجل من الجراد .

ولكن هذا المعنى لا يصلح في كل سياق كما في سياق قوله ﷺ عن النار : «ثم يضع رب العزة عليها رجله» .

رواه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير .

فلا يجوز تفسير الرجل ها هنا بجماعة الناس .

٢ - تفسير الكلام بمعنى لا وجود له في لغة العرب كتفسير الاستواء بالاستيلاء .

٣ - نقص المعنى وإذهاب شرفه كتفسير ﴿فوق﴾ في قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ بمعنى فوقية الشرف كما يقال

الدرهم فوق الفلس .

والآية لا تقارن بين فوقية الله وفوقية العباد في الشرف حاشا لله من ذلك .

وإنما المراد علو الله ومباينته لهم .

٤ - الفرار إلى معنى أشنع كتأويل الاستواء بالاستيلاء فمعنى هذا أنه كان غير مستول عليه ثم قهره واستولى عليه ، وهذا معنى شنيع ينافي الربوبية والقدرة .

وبين ابن القيم أن من أسباب التأويل المحرم أن المأوِّل يفهم النص فهماً باطلاً فيصرفه إلى أشنع منه .

فيفهم مثلاً من إثبات الرجل لله تشبيهه بخلقه فيصرف دلالة الرجل إلى معنى الجماعة ، وربما صرف المعنى إلى أشنع وهو العدم حينما يعطل الكلمة من معناها فيقول : سميع بلا سمع .

* * *

٦ - المسألة السادسة : الاعتبار الشرعي مع المعنى اللغوي، وذكر نماذج من المغالطة في المناظرة التي بنى عليها الأسمندي كتابه في الخلاف :

قال أبو عبدالرحمن : من الكتب النفيسة في منهجها كتاب «طريقة الخلاف في الفقه» للفقيه الأصولي الجدلي العلاء محمد بن عبدالحميد الأسمندي الحنفي المتوفى سنة ٥٥٢هـ ، وقد ألفه على سبيل المناظرة بين مذهبيْ أبي حنيفة والشافعي [٢٦] .

(٣٦) **قال أبو عبدالرحمن** : ألف في ذلك البيهقي والزمخشري ، وقد حقق كتاب الأول وطبع كتاب الثاني .

ومن مسائل هذا الكتاب : انتصاره لجواز الصلاة بوضوء دون نية ولا ترتيب بأدلة مغلطائية، وسبب المغالطة في دليله الأول أنه فصل بين الاعتبار الشرعي والمعنى اللغوي، فجعل حصول معنى الطهارة لغة كافياً في جواز الصلاة، فالطهارة تحصل باستعمال الماء، والماء طهور.

فالخلاصة أن الطهارة تحصل باستعمال الماء الطهور لا بالنية ولا بالترتيب .

قال أبو عبدالرحمن : الشرع قد يرتب الحكم على وجود الطهارة دون شرط كالنجاسة العينية تحصل الطهارة منها بزوالها دون اشتراط نية أو ترتيب في تطهير المَحَلِّ .

وقد يرتب الشرع الحكم على المعنى اللغوي ويشترط مع ذلك اعتباراتٍ أخرى ، فلا يعتبر الطهارة إلا بنية وبهيئة مخصوصة كطهارة الوضوء .

وحينئذٍ لا يجوز الشغب على الشرع في الأخذ بالمعنى اللغوي والصدِّ عن الاعتبار الشرعي ، بل المعنى اللغوي والاعتبار الشرعي مطلبان شرعيان .. بل قد يكون الاصطلاح الشرعي مكوناً من المعنى اللغوي والاعتبار الشرعي كالعمل ، فإنه جزء من معنى الإيمان في الاصطلاح الشرعي ، لأنه اعتبار شرعي .

ومعنى الاعتبار : أن الشرع حكم بالعمل ، فصار جزءاً من معنى الإيمان باعتبار الشرع لا بمدلول اللغة .

قال أبو عبدالرحمن : وحينما يصر الأسمندي - رحمه الله

تعالى- على المعنى اللغوي للطهارة نرى إصراره على إلغاء الاعتبار الشرعي .

فالطهارة من نجاسة عينية تكون بزوالها ، ولم نجد في الشرع اعتبار النية والترتيب .

والطهارة من نجاسة حكمية كالوضوء تكون باستعمال الماء الطهور ولكن بإضافة اعتبارات شرعية كالنية والترتيب .

إلا أن الأسمندي سوى بين الطهارتين تسوية تتمسك بالمعنى اللغوي وتلغي الحكم الشرعي ، فزعم أن الاختلاف بين الطهارتين اختلاف في النوع لا يمنع من دخولهما في مطلق اسم الطهارة ! .

وجعل الاختلاف بين الطهارتين كالاختلاف بين الرقبة التركية والهندية لا يمتنع دخولهما في مطلق اسم الرقبة في قوله تعالى : **﴿ ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبة مؤمنة فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدِيَة مُسلَّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ﴾** [سورة النساء / ٩٢] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا تسوية مع الفارق ، لأن الله لم يعلِّق الحكم في عتق الرقبة بغير وصف الإيمان ، فإذا وجد الوصف صح عتق الرقبة المسترقَّة من كل بلد وجنس ، فالاختلاف بالنوع ها هنا غير معتبر .

وهذا بخلاف الوضوء فلم يعلِّق الله الحكم فيه بحصول استعمال الماء الطهور في غسل الأعضاء فتحصل الطهارة الشرعية ، بل شرع

لهذا الاستعمال أحكاماً من النية والترتيب ، فلا يكون الوضوء معتبراً شرعًا إلا بها .

فالمناظرة العادلة تنصب على الأحكام المتعلقة بالوضوء ليعلم هل هي مشروعة ، وما درجة مشروعيتها من الوجوب أو الندب أو الإباحة، وما مدى صحة الوضوء بدونها .

والمناظرة الظالمة هي التي تتمسك بالمدلول اللغوي وتتجاهل ما ورد شرعًا متعلقًا بالوضوء واعتبره العلماء مقيِّدًا للمدلول اللغوي ، إذ أسلفت أن الاعتبار الشرعي يكون جزءًا من المدلول باصطلاح شرعي .

ولا يقولن قائل : إن الأسمندي ناقش أدلة من اشترط الترتيب والنية .. فهذا لا يكفي ، لأن الأسمندي أصَّل أولاً بإلغاء الوارد شرعًا متعلقًا بالوضوء .. ألغى دلالته الزائدة على المدلول اللغوي .

واللغوي منهج ، فالصواب جعل هذا الإلغاء آخر المسألة ليقول في النهاية : لم يصح عندي بما أوردته من استدلال اشتراط الترتيب والنية ، فأنا أتمسك بالمفهوم اللغوي أن الطهارة تحصل باستعمال الطهور بدون ترتيب ولا نية .

والفرق بين المنهجين : أن التقديم بالتمسك بمدلول اللغة يعني أن الوارد شرعًا غير معتبر .

أما تأخير التمسك بمدلول اللغة فيعني أنه الأصل إذا عدم الوارد شرعًا .

وارتكب الأسمندي - رحمه الله - مغالطة ثانية عندما جعل

حصول الطهارة حسيّاً مجوزاً للصلاة ، وعَدَّ هذا قياسًا على مواضع الإجماع .

والواقع أن العلماء أجمعوا على أن استعمال الطَّهور لغة ما تحصل به الطهارة شرعًا .

ولم يجمعوا على أنه كل ما تحصل به الطهارة .

وافترض الأسمندي أن الشافعية ستقول : ليس الطهور اسمًا لما يطهر غيره ، بل هو اسم للطاهر على سبيل المبالغة مثل الأكول فهو اسم للآكل على سبيل المبالغة .

واكتفى في رد ذلك بقوله : «بل اسم للمطهر في اللغة والتفسير».

قال أبو عبدالرحمن : هذا أردأ منهج في المناظرة، لأنه واجه المثال بصيغة فعول دالة على الآكل دون المؤكِّل بمجرد الاستمساك بدعواه .

ومجرد الإصرار على الدعوى لا يكون برهانا على ما يستجد من إيراد.

قال أبو عبدالرحمن : والصواب في ذلك الإقرار بأن طهوراً – وما جاء على وزن فعول – أبلغ مما جاء على فاعل .

فإن كان الأبلغ حقيقيّاً فقد اقترحت في كتبي عن «قيئ المغتاب» أن تسمى الصيغة صيغة بلوغ الغاية .

وإن كان البلوغ ادعائيّاً سميت الصيغة صيغة مبالغة .

وقد يقول قائل : إن مبالغًا لا تعني الادعاء

قال أبو عبدالرحمن : فاعَل تقتضي المتابعة من طرق واحد مثل سافر ، أو من طرفين مثلساير .

وعلى هذا يبلغ المبالغ غايته حقيقة لا ادعاء بجهد .

قال أبو عبدالرحمن : وإنما اخترت بلوغ الغاية للحقيقي لأمرين :

أولهما : أنه استجد عرف لغوي بأن المبالغة تكون للادعاء ، وللبلوغ بجهد .

أما البلوغ فلا يعني الادعاء ، ولا الجهد .

وثانيهما : أن العبرة في الحقيقة بالوصول لا بالتوصيل ، فاختير لذلك البلوغ الذي يشمل البلوغ التلقائي والبلوغ عن مبالغة : أي جهد .

كما أن العبرة في الادعاء المفاعلة - أي محاولة التوصيل - .

وليست العبرة بالوصول (وهو البلوغ) لأن المدعي لا يصل ، فاختير للادعاء المبالغة .

قال أبو عبدالرحمن : وأعود إلى دفع الأسمندي ، فأقول : لا معنى لإنكاره أن طهوراً تأتي للمبالغة والبلوغ .

وإنما ننظر مدلول المبالغة فنرى أن الماء طهور لأنه مطهر لغيره .

ولنا أن نصف شخصًا بأنه طهور لا بمعنى أنه يطهر غيره ، ولكن بمعنى أنه كثير الطهارة بلوغًا أو مبالغة .. كالأكول كثير الأكل .

فالمبالغة أو البلوغ موجودان في الطهور الذي هو الماء ، وفي الطهور الذي هو الرجل .

وإنما الخلاف في مدلول المبالغة أو البلوغ ، فالماء بلغ الغاية في مفعوله ، والرجل بلغ الغاية في فعله .

والوصف بالفاعل (الطاهر) مشترك بين صيغتي طهورية الماء وطهورية الرجل إلا أن في الطهور زيادة في الفعل أو المفعول .

والماء لا يُحصِّل الطهر لنفسه ، بل خلقه الله طهوراً ، فمعنى ذلك أن بلوغ الغاية في مفعوله (أو فعله في غيره) ، وليس في فعله في نفسه .

وموجز القول أن مجيئ طهور للمبالغة أو البلوغ لا ينفي كونه مطهراً لغيره ، لأن كونه مطهراً لغيره مع طُهره في نفسه اقتضى صيغة الطهور .

ومن الخلل في مناظرة الأسمندي أنه رد المثال الواقعي بأكول بدعوى أن الطَّهور اسم للمطهِّر في اللغة والتفسير .

والموجود في هذين الحقلين الاختلاف لا الاتفاق ، فلا منفعة له بالإحالة إلى مصادر الاختلاف ، وإنما عليه أن يحقق .

ووجه التحقيق أمران :

أولهما : ما ذكرته من أن الماء لا فعل له في نفسه حتى يكون كثير الطهارة كالأكول كثير الأكل ، وإنما يعود إلى أصل خلقه فيكون طهوراً .

فالطهورية صفة خلق عليها .

وثانيهما : دلالة الشرع المبينة لدلالة اللغة .

فنجد قول الله تعالى : ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾ [سورة الفرقان / ٤٨] .

فلم يذكر الله تطهيره لغيره اكتفاءً بصيغة طهور ، وذكر منافعه الأخرى فقال : ﴿ لنحيي به بلدة ميتًا ونسقيه مما خلقنا أنعامًا وأناسي كثيراً ﴾ [سورة الفرقان / ٤٩] .

ولما لم يذكر الله صيغة الفعول ذكر وظيفة التطهير فقال تعالى : ﴿ ... وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ... ﴾ [سورة الأنفال/ ١١].

ودعوى الأسمندي أن الماء الطهور مطهر لغيره دعوى صحيحة ، وإنما الخلاف في طريقة الاستدلال .

على أن هذه الدعوى الصحيحة بخلاف ما روي عن إمامه ، فقد روي عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن الطهور بمعنى الطاهر ، واستدل بقوله تعالى : ﴿ ... وسقاهم ربهم شرابًا طهوراً ﴾ [سورة الإنسان / ٢١] .

قال أبو عبدالرحمن : لا يرد في كتاب الله العدول من طاهر إلى طهور بدون زيادة مدلول يحقق مقتضى الصيغة .

فإن كان المراد بالشراب في الآية الكريمة الماء فهو طاهر مطهر بمقتضى الصيغة ومقتضى المعهود عن حال الماء في الشرع .

وإن كان المراد بالشراب شراب أهل الجنة غير الماء من اللبن والخمر ... إلخ، فالمراد أنه شديد الطهر في ذاته لم يعلقه دنس عيني أو حكمي .

وإذا قام دليل على أن هذا النص لا يراد به ظاهر معناه ، فلا يعني ذلك صرف ظاهر نص آخر عن معناه بلا دليل .

وما أحسن كلمة ثعلب التي أسندها ابن فارس إذ قال : «سمعت محمد بن هارون الثقفي يقول : سمعت أحمد بن يحيى ثعلبًا يقول : الطهور الطاهر في نفسه المطهر لغيره» .

ومن المغالطة في المناظرة قول الأسمندي عن تحقيق معنى الطهارة شرعًا دون ترتيب ولا نِيَّة : «لأن الطهارة إذا حصلت وجب القول بجواز الصلاة لقوله عليه السلام : لا صلاة إلا بطهارة ... نفى واستثنى والاستثناء من النفي إثبات» .

قال أبو عبدالرحمن : الطهارة طهارتان :

حسية مشاهدة كزوال النجاسة العينية بالماء .

ولم يضف الشرع إلى هذه الطهارة اعتبارًا آخر .

وطهارة حكمية كالوضوء وقد قيدها الشرع بالنية والترتيب .

وإذن فلا تجوز الصلاة إلا بحصول الطهارة الشرعية .

وقوله ﷺ : «لا صلاة إلا بطهارة» : لا يسقط حكمه ﷺ أنه لا طهارة إلا بنية وترتيب إذا كانت الطهارة وضوءًا .

وقوله ﷺ : «لا صلاة إلا بطهارة» = الصلاة بطهارة .. هذا هو معنى إثبات الاستثناء الذي ذكره ، إلا أن نهاية القضية هكذا : الصلاة بطهارة شرعية .

وحينئذٍ نبحث عن الاعتبار الشرعي بعد تحقق المفهوم اللغوي للطهارة .

* * *

٧ - المسألة السابعة : تنظيم المسلمين للإدارة والوقائع المستجدة يُؤسَّس على التماس مرضاة الله ، وتحقيق المصلحة العامة للأمة ، وتحليل الأنظمة البلدية في المملكة العربية السعودية وفق هذين المبدأين المذكورين آنفًا :

قضية «المصلحة العامة» هي الشعار لكل تنظيم بشري بحيث تكون أم البواعث وملتقى الأهداف .

وكل تنظيم في حكومة إسلامية ينشأ عن الخطاب الشرعي - نصّاً ، أو مفهومًا - أو عن التفويض الشرعي بالاجتهاد : فلا بد أن يكون أحد شقي أهدافه تحقيق المصلحة العامة .

لأن الشرع الإسلامي مبشِّرٌ بهذا الهدف ضامنٌ له في أوامره ونواهيه .

والشق الآخر التماس مرضاة الله وتحاشي عقابه في الأمور التعبدية المحضة .

ومن هذا المنطلق حصر أصوليو علماء الإسلام أمهات المصالح البشرية التي راعاها الشرع كسلطان العلماء عز الدين ابن عبدالسلام في كتابه عن «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» .

بل بنى أبو إسحاق الشاطبي كتابه «الموافقات» على أمهات المصالح ، وهي :

إما ضرورية كحفظ الدين ، والنسل - أو العرض - والنفس ، والمال ، والعقل .

وإما حاجية كالتمتع بالطيبات من الحلال .

وإما تحسينية ، ومثَّل لذلك بآداب الأكل والشرب ، ويدخل في ذلك تَقَصُّدُ كل مظهر جمالي مباح .

ولم يشذ أي عنصر من عناصر التنظيم البلدي في المملكة عن هذه الأصول .

فالمادة الخامسة من نظام البلديات والقرى الصادر عام ١٣٩٧هـ حددت وظائف البلدية في عشرين عنصرًا إذ بوَّبتها تبويبًا موضوعيّاً - من ناحية الهدف والباعث - وجدتها تطبيقًا أمينًا للمصلحة العامة التي راعاها الشرع .

ومن تلك العناصر تنظيم وتنسيق البلدة وفق مخطط تنظيمي .

ففي هذا مراعاة التحسين والجمال، ويترتب عليه مصلحة حاجية، لأنه بالتنظيم تتحدد مواقف الباعة والسيارات مما يسهل وييسر حاجات المسلمين .

وإنشاء الحدائق والمتنزهات عنصر جمالي يترتب عليه مصلحة ضرورية لحفظ النفس ، لما لذلك من مردود صحي على البيئة .

ودرء خطر السيول والحرائق لحفظ النفس .

ومراقبة المواد الغذائية لحفظ النفس والمال .

والرقابة الفنية على الحرف حفظ للمال والممتلكات .

وكل عنصر من عناصر وظيفة البلدية فهو حسبة شرعية ، وفي الحسبة حفظ الدين والعقل .

ويتمثل ذلك في التكافل الاجتماعي بإنشاء الملاجئ للعجزة والأيتام والمعتوهين ، والرفق بالحيوان .

ومن ذلك الاحتساب التعبدي البحت في الولاية على المقابر وشؤون الموتى .

ولنا أن ننظر بعد ذلك في مسألتين مهمتين :

أولاهما : كيفية تحقيق تلك المصالح .

وأخراهما : من المسؤول عن تحقيقها .

فالمسألة الأولى تمر بثلاث مراحل :

أولاهن : الإنشاء والإيجاد كإنشاء الملاجئ .

وثانيتهن : الوقاية بالإشراف والرقابة والصيانة ، ويتمثل ذلك في تعليمات الرخص لإقامة المنشآت ، ومراقبة المواد الغذائية ، ومنع وإزالة التعديات على أملاك البلدية الخاصة والأملاك العامة الخاضعة لسلطتها ضماناً لاستمرار فعاليتها بأداء خدماتها .

وثالثتهن : علاجية كالحلول الوقتية الحتمية يظل بقاؤها مرهوناً بالظرف الذي تقدر فيه البلدية على التغيير .

أما المسألة الثانية فهناك ما يقع جميع أعبائه على الخدمات البلدية كتأمين أراض للمقابر وصيانتها .

ومنها ما تكون فيه البلدية أقوى العناصر المساعدة كمراقبة المواد الغذائية ومحاربة الغش التجاري .

ومنها ما تكون فيه مجرد عنصر مساعد مكافئ كحماية الأبنية الأثرية.

وهدف النظام مع هذا إلى إسـهـام المواطن في شـيئ قليل من العبء ، لإشعاره بمسؤولية الخدمات التي يستفيد منها .

ويتمثل ذلك بفرض الرسوم والجزاآت والغرامات على المخالفات ، ولم تصدر بعد اللوائح المنظمة لذلك .

والمادة الخامسة والثلاثون من النظام المذكور عن موارد للبلديات أتاحت الفرصة لإسهام المواطن .

وأذكر نموذجًا من المقاصد الشرعية وهو قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» ، ومن هذه القاعدة اشتق مبادئ عديدة مثل مبدأ رفع الحرج، ومبدأ تحمل الضرر الخاص في سبيل الضرر العام عندما تقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، ومبدأ أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح كما في قوله تعالى : ﴿ **وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾ .

وفي إطار العدل ، والمصلحة ، والحكمة ، ورفع الضرر أذكر أنظمة الطرق والمباني ، فقد حدد نظام أمانة العاصمة والبلديات ، ثم بعده نظام البلديات والقرى بالمادة الخامسة جميع وظائف البلدية .

ومن تلك الوظائف : تنظيم وتنسيق البلدة وفق مخطط تنظيمي ، الترخيص بإقامة الإنشاآت الأبنية والتمديدات .

ونظام الطرق والمباني - وإن كان أسبق من نظام البلديات والقرى - جاء للتنظيم للعنصرين المذكورين آنفًا من وظائف البلدية وهما التخطيط ، والترخيص .

ولقد طرأ على هذا النظام عدة تعديلات ، وصدرت تعليمات كثيرة

تتعلق بموضوعه ، واشتق منه أنظمة ولوائح .

ولقدمه ولسرعة التغيرات وكثرتها فقد أوصى المؤتمر الثاني لرؤساء البلديات والمجمعات القروية بإعادة صياغته ليواكب النمو والتطور العمراني .

ولكثرة ما صدر في موضوعه من تعليمات ، وما اشتق منه من لوائح : فقد يرى المسؤولون والمختصون أنه لا حاجة إلى نظام للطرق والمباني ، وإنما الحاجة إلى لائحة تنفيذية لما حدده نظام البلديات والقرى من وظائف بلدية من بينها التخطيط والترخيص .

على أن تكون لائحة فنية بحتة في نطاق تخصُّصِ وكالة الوزارة لتخطيط المدن .

وما خرج عن الناحية الفنية فهو مخدوم بأنظمة ولوائح وتعليمات أخرى .

والفصل الأول والثاني عن التخطيط وتوظيف المرافق .

ويراعى في التخطيط الأصول الفنية والحضارية ، ويرجع في ذلك إلى خبرة ذوي التخصص .

ويراعى في التوظيف تحقيق مصالح الأمة .

وقد عولج بعض هذا الشق بنظام المحلات المقلقة للراحة ولائحته.

والفصل الثالث تنظيمي بحت يفصِّل الفصلين الأولين السابقين .

والفصل الرابع يحكم عملية البناء وفق التخطيط والتنظيم، وينظم العلاقة بين المواطن وسلطة المباني ، ويحدد عقوبة المخالفة .

وهناك لائحة مستقلة للجزاآت والرسوم .

والفصل الخامس يأخذ الضمانات المسبقة لفنية البناء وفق ما عالجته مواده عن أهلية المعماريين والمهندسين والمقاولين .

والفصل السادس في حيزالفصل الخامس إلا أنه يتعلق بعملية البِناء ذاتها بعد أهلية البَنَّاء .

وهذا الفصل هو لب النظام ، وهكذا بقي الفصول إلى نهاية الفصل العاشر كلها عن فنية البناء ، وراحة ومتعة من يستخدم البناء.

والفصل الحادي عشر عودة إلى موضوع الترخيص وهو مكمِّل للفصل الرابع .

والفصل الثاني عشر والثالث عشر، والخامس عشر، عن الرسوم.

وللرسوم لائحة مستقلة .

وهناك نظام نزع الملكية وقد عالج أموراً مبددة في نظام الطرق والمباني .

وبالعودة إلى تأكيد القول بأن التنظيم البلدي في المملكة تحقيق أمين للمصلحة العامة : نرى أنها عمقت هذا الجانب - من واقع حضارة العصر - بما لا يوجد في معهود الحسبة في تاريخنا .

فمن وظائف التنظيم البلدي رعاية المظهر الحضاري بالإسهام في إيجاده أو ديمومته ، وذلك بالتشجيع الثقافي والرياضي والاجتماعي.

ورعاية الوجد التاريخي للأمة كحماية الأبنية الأثرية .

ولا أرى ما يخرج المسجد عن الأشياء العامة في الأحكام

المشتركة لكل شيئ ذي نفع عام .

أما الاختلاف في الصفة ككون المسجد شيئًا ذا غرض ديني ، وكون غيره كالحصون والقلاع ذا غرض حربي : فهذا فرق غير مؤثر في صفة النفع العامة ما يترتب عليها من أحكام .

ولهذا فلا يجوز إخراج المسجد عن أحكام المنفعة العامة إلا بنص.

وعند تأصيل التنظيم بتخصيص المسجد بحكم فلابد من معرفة الفارق المميز .

ومما يناقش هنا أن القانون المدني لا يعد المسجد ملكًا عامًا إلا إذا كانت الحكومة قائمة بإدارته والصرف عليه .

فإذا لم يوجد هذا الشرط فهو ملك خاص تتعلق به حقوق الأفراد.

قال أبو عبدالرحمن : تسليم المسجد للحكومة وعدم تسليمه فرق غير مؤثر في عدِّه ملكًا عاماً ذا منفعة عامة .

وأما تعلق الحقوق الخاصة به فلا تعلق لها به إلا في حالة التلجئة والإضرار بذوي الحقوق أو اتخاذه مسجد ضرار .

ولا عبرة بإفلاس أو دَيْن يطرأ بعد إقامة المسجد .

إن العمل البلدي علاقة عامة حدد المؤتمر الأول لرؤساء البلديات والمجمعات القروية شقها الأول بأنه مسؤولية بلدية وواجب مواطن ، وحدد المؤتمر الثاني شقها الثاني بأنه علاقة مشتركة بين أجهزة الدولة لخدمة الوطن والمواطن .

فهاهنا خدمة يحكمها فنية الأداء ، وينظمها خبرة إدارية

وتعليمات نظامية . فاقتضت الضرورة أن يكون العمل البلدي الفني ، والخبرة الإدارية ، والتعليمات النظامية واقعًا ثقافياً عاماً مشتركًا مبسطًا بحيث يكون عرفًا لا يُعذَر أحدٌ بجهله حتى يتحقق فهم الواجب ومعنى المسؤولية .

وثمة ثقافة عامة مشتركة ولكن لفئة خاصة من ذوي المسؤولية الإدارية في نطاق الخدمات البلدية ، وذلك حينما تعمم وتبسط مفاهيم التعليمات الشرعية والقانونية والنظامية والإدارية ، ويُقرَّب إلى بداهة المسؤول فلسفة التنظيم في أصوله ومبادئه .

وثمة ثقافة مشتركة لذوي المسؤولية الفنية وذلك حينما يُعرض كل إنجاز فني للخدمات البلدية في أنحاء المملكة فيتيح للمسؤول مقارنة ومعادلة مع جلب الخبرات الفنية نظرياً وتطبيقياً على طول التاريخ زمانًا حيث التحضر البلدي في الأمم ، وعلى عرض التاريخ مكانًا حيث التحضر البلدي في المدن .. يكون هذا بالرحلات ، والاستطلاع ، واستكتاب المراسلين ، وإيجاد مجلة متخصصة .

والخدمات البلدية – وما يتعلق بها من واجد ومسؤولية وفنية وتنظيم – ذات تاريخ متجدد ، فلك ذي علاقة بالخدمة البلدية يحتاج إلى عمل توثيقي وعمل ببليوجرافي يُرجع إليه ويرصد به مسار العمل بالبلدي ، وهذا أيضًا يقتضي مجلة خالصة للشؤون البلدية ، ويلزم مسؤول البلدية ما يلزم غيره من زملائه موظفي الدولة فيما يتعلق بفن الإدارة وكفاءة المسؤول في شخصيته وجاذبيته وثقافته .

فكان من الضروري استغلال مجلة للبلدية متخصصة بحيث تسهم إسهامًا فاعلاً في التوعية الإدارية .

وفي الميدان الإعلامي أذكر على سبيل المثال أنه صدر عن مركز دراسات الخليج كتاب ضخم في حدود ألف صفحة عن بلدية البصرة فيما بين ١٨٦٩ - ١٩٨١م بتحرير رجب بركات ، فهذا عمل من عشرات الأعمال البلدية خارج المملكة .

ومن منهج أي مجلة تخصصية أن تلخص المحتوى الفني والتنظيمي لمثل هذا العمل ، ليكون في ذاكرة المسؤول وتصوره .

ومثل ذلك الأنظمة في مختلفة البلاد العربية ، فقد صدر منها عن دار الغرب مئة مجلدة ، ففتح ملف لقضية يسيرة ضيقة تُوسِّع وتعمق من خلال التنظيمات العربية : يخول المسؤول وعيًا بخبرة عقول وتجربةِ مهارات .

* * *

٨ - المسألة الثامنة : دعوى أن النظام مطاط ، ورسم المنهج للفقه في الوقائع ونصوص النظام :

فهم النظام يحتاج إلى فقه ، فكذلك فهم الوقائع يحتاج إلى فقه .

وهذا أمر لاحظه علماء المسلمين من خلال بحوثهم ومؤلفاتهم عن طرق القضاء والفراسة والفتوى .

وخير من توسع في هذا المجال ابن قيم الجوزية في كتبه لا سيما

«إعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية» .

فالأحكام النظامية كثيرة ، ووقائع القضايا كثيرة أيضًا ، ومهمة المسؤول أن يفهم الواقعة ويحددها ليطبق عليها الحكم النظامي الذي يختص بها .

والممارس لأعمال دورات القضايا الإدارية يرى أن القضية تبدأ بورقة عرض ، وتنتهي بأضابير مكدسة ، وليس ذلك بسبب مواد الأنظمة للالتباس في فهمها ، وإنما السبب الالتباس والتردد في فهم الوقائع» .

بل إن المسؤول تتشابه عنده بعض مواد النظام فلا يدري أيها يطبق ، وليس ذلك بسبب أن المواد غير مفهومة ولا واضحة، بل السبب أن المسؤول التبست عليه الوقائع ولم تتحدد عنده الواقعة الصحيحة بيقين أو رجحان، ولهذا يحار أي مواد النظام أولى بالتطبيق .

وعندما تضعف النفوس والوازع الديني ويقال : إن النظام مطاط: فليس معنى ذلك أن دلالة النظام مائعة ، لأن وضع النظام يبذل فيه من الجهد والوقت والمواهب والمشورة من مختلف المختصين بأجهزة الدولة ما يضمن له تحديد الدلالة بدقة .

بل إن المسؤولين يراعون النظام منذ تطبيقه ، ويستدركون بالتعديل والتعاميم التي تسمى تعليمات ما يمنع عن دلالته كل احتمال.

وإنما تأتي دعوى «النظام مطاط» من فساد النية في فهم الوقائع، حينما يتعمد مسؤولٌ مّافهم الوقائع على غير وجهها الصحيح،

فيطبق المادة النظامية الصحيحة غير المطاطة على واقعة مطاطة ، لأنها مُدَّعاة ومُلَبَّس بها وغير صحيحة .

ويأتي تشويه الوقائع من أمور كثيرة :

منها أن يكون في الوقائع وقائع مؤثرة في الحكم فيخفيها الطرف الآخر صاحب الدعوى ، أو تكون موجودة في الأوراق فيغفل المسؤول عن دلالتها ، أو يغفل عن وجودها بالمرة .

وأكثر ما يكون ذلك عندما يكتفي المسؤول المختص بقراءة ملخص المعاملة ولا يتتبع جميع الأوراق ويرتبها ترتيبًا تاريخياً .

أو عندما يقرأ كامل الأوراق ولا يعمق النظر في مستندات الدعوى من وثائق ومخططات ورسوم .

ومنها الغفلة عن اجتهاد واقتراح لوسيلة تكشف عن صحة الوقائع أكثر مما هو معروض في الأوراق .

وخير وسيلة لكشف الوقائع - إذا لم تف بها الأوراق - التحقيقات واللجان .

وقد درج في عرف العامة أن اللجان تميت القضايا وتُعوِّمها ، وهذا صحيح إذا لم يتوافر في اللجنة ذاتها مقوماتها الصحيحة .

وأهم المقومات دقة تحري الأعضاد من ناحية النزاهة والفهم والشجاعة العلمية .

ومنها تعدد أطراف اللجنة بتعدد الاختصاص وبتعدد أصحاب العلاقة لتكون اللجنة ممثلة لجميع أصحاب العلاقة ، وافية بكل علاج

تخصصي يخدمها .

ومنها رسم عمل اللجنة مسبقًا بدقة واستيعاب بحيث تعالج كل احتمال .

ومن دواعي اللجنة ؛ غمغمة المسؤول في كشف الوقائع عندما يرفع إلى مرجعه أو يجيب عن استفساره ، فترِد المعاملة بجواب مبهم، أو بحشر وقائع لا أثر لها في الحكم .

وخير وسيلة لكشف الوقائع وحصر مواضع الإشكال - مما يُعين على سرعة البت - أن يبوِّب دارس القضية دراسته على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : أن يستوفي عرض الوقائع كلها سواء أكانت مؤثرة في الحكم أو غير مؤثرة ، خطيرة أو تافهة .

والفصل الثاني : أن يبدي رأيه في الوقائع فيوضح ماله أثر وما ليس له أثر ، ويوضح ما كان مجملاً مبهمًا أو غير مفهوم ، ويوضح ما كان غير موجود ووجوده ضروري .

والفصل الثالث : أن يبدي الرأي من ناحية الحكم النظامي أو الحل الإداري .

فإن كانت الوقائع صحيحة محددة طَبَّق المادة النظامية باطمئنان، وإن كانت الوقائع متعددة الاحتمال فهو بالخيار بأن يعطي لكل احتمال الحكم الموافق له ، أو بأن يرد المعاملة لمصدرها لتحديد الواقع الصحيح .

ويفضل الخيار الأخير عندما يشك الدارس في نيات الجهة التي

نشأت عندها القضية ، ويشعر بأنهم يريدون افتراض احتمالات الرأي النظامي ليحوروا واقع القضية ليوافق الرأي الذي يناسبهم .

والنص القانوني صياغة بشرية تعبر عن مراد بشري ، ولهذا فليس له صفة الكمال والإطلاق .

ويعتري النص القانوني ، والنص النظامي ، والتعليم الإداري عيوب كثيرة تقتضي معالجته على سبيل الضرورة والختم ، لتحقيق قاعدة «إعمال النص أولى من إهماله» .

ولهذا فالإحاطة بالأنظمة ، وحذق سياستها ، ومحاولة العمل في إطارها ضرب من الاجتهاد يوصف صاحبه بالفقيه أو الخبير .

وأهم أدوات الاجتهاد معالجة عيوب النص من خلال أهداف النص ذاته وحكمته ومقاصده .

وذلك بعد التيقن من أن موضوع النص ليس مقصوداً لذاته .

وهذا التقعيد فيه غموض بلا ريب ، ولكنني أُسَهِّله بالمثال الشارح، فأضرب المثال بالتوقيع الذي تنص عليه الأنظمة والتعليمات كثيراً في التسليم والاستلام .

فالتوقيع في العرف الحاضر يعني الإمضاء بعلامة ترمز للاسم واللقب بتميُّز ، فهل يدخل في مفهوم التوقيع الختم والبصمة ؟ .

أما من ناحية اللغة العرفية فلا .

وأما من ناحية المقصد فالمراد بلا ريب إثبات الإقرار والاعتراف بما يدل عليه بتميز ، وليس المقصود التوقيع لذاته .

فمن كان مسؤولاً فعليه الاجتهاد حتى يأتي نص يدخل الختم والبصمة أو يخرجهما .

ومنحى الاجتهاد أن يدخل البصمة لأنها أدل على الإثبات من التوقيع ، وأن يخرج الختم لأن التوقيع أدل منه .

والأصل في هذا قياس الأولوية والله المستعان .

* * *

٩ - المسألة التاسعة : أنماط التنظيم في بلادنا السعودية ، وتبيان أن حياة الناس على الأرض مصحوبة بتشريع الله ، والبراهين على أن الشريعة الإسلامية مصدر الأنظمة في السعودية ، وحرمة مخالفة النظام ما دام مقراً من ولاة الأمر ، وحكم الإفادة من كتب القانون الوضعي .

استعرض الدكتور عبدالسلام الترمانيني من القانون الروماني بعض الجرائم التي يعاقب عليها القانون ، وذكر منها جريمة رعي ماشية في ملك الآخر ، أو قطع أشجاره ، أو إتلاف شيئ منه .

وذكر أن عقوبة القانون غرامة مقدرة تعادل قيمة الشيئ الذي أصابه الضرر .

وقرر أن هذه الغرامة تعدّ الأصل التاريخي لمبدأ المسؤولية التقصيرية .

وأنه في العصر العلمي جرى القضاء على توسيع معنى الضرر،

وعُدَّ كل فعل نشأ عنه ضرر أو إهمال أو غش عملاً غير مشروع يوجب الحكم بالغرامة (٣٧) .

قال أبو عبدالرحمن : ليس الغرض استعراض الأحكام الفقهية لهذه المسألة، وإنما الغرض تبيان أن القانون الروماني ليس الأصل التاريخي لمبدأ مسؤولية التقصير، لأن الله - جل جلاله - منذ عمر الأرض بآدم - عليه السلام - وذريته لم يخلها من هدايته عقيدة وشريعة.

وفي القرآن الكريم أن الله يأمر بالعدل ويحكم به .

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الاستقامة» أن العدل يعرف بالشرع وبالعقل .

والعقول تعرف أن الإضرار بأملاك الآخرين جريمة .

والعقوبة قرينة الجريمة تلازمًا في التصور .

كما أن إعطاء معنى الضرر حجمه الحقيقي ليس مما استجد في العصر العلمي ، بل هو في صميم الفقه الإسلامي .

وذلك فيما لو قال مثلاً : الطريق آمن ، ثم كان غير آمن .

وما لم ينظمه الشرع تفصيلاً فقد تركه الله لاجتهادنا في إطار التصور الإسلامي على أن نحكم بالعدل .

ولهذا فالأمة مازالت - ولن تزال - في حاجة إلى أنظمة جديدة ، وإلى تحوير وتطوير في الأنظمة القديمة .

إلا أن هذا كله ليس تشريعًا، وقد حرمت التعليمات السامية

(٣٧) الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

الكريمة استعمال التشريع والمشرع، لأن ذلك ليس إلا لله – جل جلاله –.

وإنما يستعمل التشريع والمشرع الماركسيون والعلمانيون الذين كانت أنظمتهم تأسيساً للأحكام ، وإلغاء لمراد الله – جل جلاله – فضلاً عن مراعاته .

والتنظيم في بلادنا السعودية – بحكم أنها الدولة الوحيدة بين أمم الأرض في التزام الشريعة – على ثلاثة أنحاء :

النحو الأول : تأسيسٌ لأحكام دنيوية مستجدةٍ ، المرجعُ فيها إلى خبرة البشر الحسية ومهاراتهم كأنظمة البناء والمرور ، إلا أنه يُتحرى فيها مقاصد الشريعة ومصالحها التي حصرها الشاطبي في حفظ خمسة أشياء .

والله جعل لنا أموراً دنيوية نستثمرها بمواهبنا فنجتهد كيف نزرع ، وكيف نتَّجر ، وكيف ننمي مواردنا .

إلا أن توظيف ما نستثمره محكوم بنصوص الشرع ومقاصده .

والنحو الثاني : تفقيط وتمييز الوقائع المستجدة ، ليسهل على ذوي المسؤولية تطبيق الحكم الشرعي على واقعته .

والنحو الثالث : تنظيم إجراآت ذوي المصالح في التماسهم الحكم الشرعي قضاء أو إفتاء .

مثال ذلك نظام تنظيم الأعمال الإدارية .

ويرجع في هذا إلى اجتهاد السالفين كاجتهاد الفقهاء ، وإلى اجتهاد الخالفين في التماس أسهل السبل للمسلمين .

وهكذا تحقيق مصالح المسلمين وفق الوقائع المستجدة تعرف بالعقل والحس كما تعرف بالشرع .

ولا يتصور ألبتة أن يكون للنظام في مملكتنا مصدر غير الشريعة الإسلامية .

والبرهان على ذلك الحقائقُ التالية :

١ - **الحقيقة الأولى** : أن في الشريعة الإسلامية المعصومة الناسخة للأديان والشرائع : حكمًا في كل ما وقع وما سيقع .

ووجه ذلك أن الوقائع ورد حكم الله فيها بصفتين :

الصفة الأولى : النص على الواقعة بمعناها وصفتها كبيع طعام المحتكر عند الحاجة إليه ، فلم يرد نص اسمي على هذه الواقعة وإنما نهى الشرع عن الاحتكار فحسب ، إلا أن هذه الواقعة منصوص على معناها بالأدلة الشرعية الدالة على رفع الإضرار والحرج والتعسف في استعمال الحق .

وعلى هذا بوَّب القرافي وغيره قاعدة الفرق بين الدليل على الحكم الشرعي والدليل على وقوعه .

٢ - **الحقيقة الثانية** : أن النظام في المملكة مادة من مواد الفقه الإسلامي ، لأنه بحث عن الأحكام الشرعية في الوقائع المستجدة ، ولهذا لا يرد النظام بالتنظيم لوقائع فرغ منها بدليل نصي أو إجماعي، ولأن النظام يمر بمراحل - منذ بدايته مشروعًا - من أجل استشارة ذوي العلم الشرعي والتخصص الفني .

والنظام قبل أن يكون مواد تقريرية : يصدر بمذكرات إيضاحية تفسره ، وتكون المادة التقريرية خلاصة بحث وفقه وتحليل واستنباط .

وهذا يعني أن النظام عن وقائع مستجدة يكون وضع مواده ثمرة تفقُّهٍ في الدين استمرارًا لاجتهاد علماء المسلمين في الوقائع التي حدثت في عهدهم .

٣ - والحقيقة الثالثة : أن ما لم ينص الشرع على اسمه أو على ما يعيِّن الواقعة بذاتها جعل مجاله لاجتهاد ذوي العلم بالشرع - أي دليل الحكم الشرعي - وذوي العلم بالواقعة التي يبحث عن حكمها ، وهم أهل الخبرة .

أي إن الشرع جعل للخلق الاجتهاد بعقولهم وثمار معارفهم الحسية والتجريبية في إقامة حرفهم وصناعاتهم وثقافاتهم ، وجعل لهم من أحكام الشرع حماية يعملون في إطارها لتحقيق مصالحهم الدنيوية .

ولهذا فأصوب تعريف للمصلحة المرسلة أنها المحافظة على مقصود الشارع .

وكل وقائع تحتاج إلى تنظيم فهي من المصالح المرسلة .

ومعنى المحافظة على مقصود الشارع أن لا يُحل النظام حرامًا ولا يحرم حلالاً .

وأن يكون في رحاب المقاصد الشرعية العامة التي فرغ علماء المسلمين من استنباطها .

فمن تلك المبادئ أن الله سبحانه وتعالى قال عن الرسول ﷺ : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ .

فكل ما هو رحمة بالخلق – في اجتهادنا – ولم يرد نص بتحريمه ولا يفضي إلى محرم فهو مقصد إسلامي يراعيه النظام .

وقد أمر الله بالعدل ، ونهانا أن نبخس الناس أشياءهم .

وقال تعالى : ﴿ ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ وحسن العمل وإتقانه يعرف بالشرع والحس .

والعدل وإحسان العمل مقصد شرعي يحكم فقهَ النظامِ وفلسفتَه .

وسد الذريعة عن المحرم كالأمر بغض البصر ، وفتح الذريعة لواجب أهم كفداء المسلم : من مقاصد النظام ، لأنها مقصد شرعي .

فإشارة المرور سد للذريعة إلى إزهاق النفوس وعمل على تيسير وتنظيم تنقل المسلمين .

فالذي يخالف نظام المرور آثم دينونةً وقضاءً ، لأنه لم يطع أولي الأمر في أمور حققوا بها مراد الله ، وهو مصلحة الخلق .

وهكذا أنظمة الدولة يعصي ويأثم – دينونةً وقضاءً – من خالفها .

والمسؤول إذا كان له اجتهاد شرعي يخالف النظام فعليه أن يعرضه لولاة الأمر ، ولكن لا يحل له أن يعطل النظام باجتهاده .

ليس هذا من ناحية القضاء فحسب، وإنما هو من ناحية الدينونة.

لا يحل له تعطيل النظام ما ظل في واقع المسؤولية ، لأنه مؤتمن عليه متعاقدٍ على أدائه .

٤ - والحقيقة الرابعة : أن الاقتباس من كتب القانون الوضعي واقتناءها ليس أمر مكروهًا ولا محرمًا في هذه الحالة ، بل هو مستحب .

لأنك تأخذ منه ما يباح لك أخذه ، وهو الحكمة ضالة المؤمن .

فأنت تأخذ من القانون الخبرة الدنيوية كدقة العبارة ، أو وضوح الحجة ، أو الخبرة الفنية التي تحكم بعض مواد القانون .

وأنت ترجع له في وقائع مستجدة لم يفرغ اجتهاد المسلمين فيها بحيث يكون عملهم إجماعًا ، ولم يرد فيها نص باسمها .

وإنما المحرم المخرج من الملة أن تتبع مقاصد الواضع وتلغي مقاصد دين الله .

فعلى سبيل المثال العقود التي يعالجها القانون إنما يراعي فيها القانون رضى المتعاقدين فحسب .

وليس هكذا نظام المسلمين . لأن المسلم حينما ينظم لحياته يتحرى رضى الله أولاً عن مقتضى العقد قبل أن يتحرى رضى المتعاقدين .

وورد النص بأن كل صلح أو شرط يحرم حلالاً أو يحل حرامًا فهو باطل .

* * *

١٠ - **المسألة العاشرة : حكم الضريبة والرسم والجزاء :**

يلزم التفريق بين ثلاثة أمور تقتضي الظروف التاريخية أن تكون من موارد الدولة :

فالأمر الأول : هو الضريبة التي تفرض على القادرين من الأفراد في حالة عجز بيت المال عن حاجات الأمة وضروراتها .

والضريبة ليس لها صفة الديمومة في التنظيم ، بل هي مرهونة بظرفها ، وتقديرها يكون باجتهاد مؤقت .

وجمهور محققي علماء المسلمين يرون مشروعية الضريبة بشرطها .

والأمر الثاني : الرسم ، ولا يسمى رسمًا إلا ما كان مقابل الانتفاع بخدمة دائمة تقدمها الدولة .

والرسم لم يكن قط قيمة لكامل الخدمة ، وإنما هو إسهام في جزء من قيمة الخدمة ، وتكثر باختلاف الأنظمة .

ولا يزال الرسم في الأنظمة السعودية رمزيّاً بمنتهى مفهوم الرمز .

والرسم من المصالح المرسلة الذي لا تأباه الشريعة الإسلامية المطهرة ، لأنه يلزم المواطن الشعور بمسؤوليته تجاه الخدمة المقدمة له ليرعاها ويحافظ عليها .

ولا يجوز النظر إلى الرسم كما ينظر إلى الضريبة بأن يتضاعف إذا عجز بيت المال ، وإنما هو تبع جودة الخدمة ووفرتها ، وهو مشاركة للإحساس بالخدمة والحفاظ عليها .

والأمر الثالث : الجزاآت ، ولا يكون جزاء إلا إذا كان مقابل مخالفة لتنظيم ولي الأمر .

وإذا كانت العقوبة مالية فقد تكون بمقدار نفقة المخالفة ، وقد تكون أكثر للردع إذا وجد الإصرار وتكرار المخالفة .

* * *

١١- المسألة الحادية عشرة : معنى الالتزام في اللغة والقانون ، وبيان أن المسلم ملتزمٌ أمانةَ الشرعَ لمقصد أخروي ، واستثمار دنيوي :

قال ابن فارس عن لزم : «اللام ، والزاء ، والميم : أصل واحد صحيح يدل على مصاحبة الشيئ بالشيئ دائمًا» [٣٨] .

ومن هذا المعنى اللغوي الأصلي الوضعي الجامع اشتق معنى الالتزام في القانون والعرف .

فهو في العرف ما يلزمك فعله أو تركه من قول أو فعل أو اعتقاد سواء أكان بمقابل أم دون مقابل .

وما التزمه الإنسان فهو لازم له ، ولهذا كان الوعد ملزمًا عند فقهاء المالكية ، لأنه التزام .

هو في الأدب يعني ارتباط الأديب بمصلحة أمته ودينه على أن يجمع إلى عنصر الالتزام عنصر الحرية .

فالحرية والمسؤولية هي الالتزام الأدبي .

---

(٣٨) مقاييس اللغة ص ٩٥٣ .

أي تكون المسؤولية عن قناعة فكرية ، وهذا هو معنى الحرية فيخرج التقليد والنزوة الفردية .

أما في القانون فينقل عبدالرزاق السنهوري في كتابه «نظرية العقد» تعريفه بهاته العبارات :

(الالتزام حالة قانونية يرتبط بمقتضاها شخص معين بالقيام بعمل أو بالامتناع عن عمل ذي قيمة مالية أو أدبية) .

وكلمة «يرتبط» مراعاة واعية موفقة للأصل اللغوي الذي ذكره ابن فارس (مصاحبة الشيئ بالشيئ) .

وتعريف السنهوري هذا جاء تعديلاً لتعريف «ديموج» القائل : «الالتزام حالة قانونية المقصود منها قيام أشخاص معينين بعمل أو بالامتناع عن عمل ذي قيمة مالية أو أدبية» .

وقد لاحظ السنهوري أن ديموج أغفل الناحية الشخصية للالتزام، وهي ارتباط الشخص بمقتضى الالتزام ، لأن جملة «المقصود منها قيام أشخاص» لا تحدد معنى الارتباط .

قال أبو عبدالرحمن : إذن الالتزام هو مقتضى العقد ، لأنه التزام بحكم العقد .

ويتحدد مفهوم الالتزام القانوني عن مفهوم اللزوم العام بأن يكون الالتزام بعمل ذي قيمة مالية أو أدبية .

والمتعبد لله بشرعه يلتزم ما يلزمه بغض النظر عن القيمة المالية والأدبية دنيوياً ، بل القيمة رضى الله وخوفه ورجاء ثوابه .

واللزوم الشرعي والقانوني في عمومه فيه معنى المعاقدة .

ففي الشرع كل عمل المسلم عن وعد ووعيد إلهي ، وورد النص بأن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم ، وباستجاشة النفوس بأن تقرض الله قرضًا حسنًا ، والله هو الغني الحميد ، وإنما أكرم عباده المؤمنين بأن عَدَّ عملهم الصالح قرضًا حسنًا .

وكل قانون على وجه الأرض فهو قائم على نظرية الحق الطبيعي والاجتماعي كما بين ذلك روسُّو في «العقد الاجتماعي» ، والفيلسوف اليهودي الملحد سبينوزا في «رسالة السياسة» وغيرهما .

١٢- المسألة الثانية عشرة : وجوب غسل يد القائم من النوم ثلاثًا قبل غمسها في الماء ، والتقديم بكليمة عن تعليل الأحكام واستثمار حكمتها إذا علمت :

قال أبو عبدالرحمن : لو أن زيدًا من الناس أشرع باب ضيعته، وأشرع الباب المقابل له من ضيعته أيضًا في الطرف الآخر وجعل ما بين البابين المتقابلين جادة للذاهب والآيب يتصل امتداده بجادة بين أملاك الآخرين قبل الضيعة وبعدها، وزحزح جميع مرافقه عن جنبتي هذه الجادة ثم استمر الوضع على ذلك سنين دون نكير ، وكانت جميع السبل مقفلة إلا من هذا الجانب : لعلمنا أن زيدًا جعل هذا الجزء من ضيعته سبيلاً مباحًا للمارة يعدّ مرفقًا من مرافق المسلمين ليس ملكًا خاصًّا له .

ولجاز لنا أن نعلل بالعرف والعادة ، لأن أفعال البشر وأحوالهم

إنما تُفهم بالتعليل والاستنتاج .. ذلك أن الحس البشري والاستنباط العقلي أهم جوانب التفاهم بين البشر وقد قال سَلْم الخاسر :

لا تسأل المرء عن خلائقه

في وجهه شاهد من الخبر

وإنك لتفهم مقصد الإنسان من ملامح وجهه .

وكبار القادة والأمراء والوجهاء والأعيان إنما يدلون حاشيتهم على مقاصدهم بحركات لطيفة من ملامح وجوههم .

ومعارف البشر وأحوالهم نتيجة تجارب حسية مكررة بقوانين مفهومة، وأهدافهم مشتركة، ولهذا السبب كانت أفعال العباد غير معقولة إلا بتعليلات من العرف والعادة، أو من تجارب الحس، أو من ثمار الفكر.

أما دين الله وشرعه فعلى قسمين :

القسم الأول : الوحي المتلو وهو القرآن الكريم ، فهذا لا سبيل إلى فهمه إلا بمدلول لغة العرب مفردةً وصيغةً وعلاقةً وسياقًا .

والقسم الثاني : وحي غير متلو وهو سنة رسول الله ﷺ فهذا إن كان قولاً فلا سبيل إلى فهمه إلا بلغة العرب ، وإن كان فعلاً أو إقرارًا أو سكوتًا فيفهم بالصيغة التي يفهم بها أي فعل أو سكوت أو إقرار، ولا يجوز أن تُفترض التعليلات لأحكام الشرع، لأن التعليل يترتب عليه تخصيص الشرع أو تعميمه، وهذا ليس لنا، إنما علينا فهم الشرع كما ورد فقط .. لا نقترح عليه ، ولا نعلله بما نعلل به أفعالنا وأحوالنا، وإنما ننظر إلى نصوص الشرع المطهر أربع نظرات لا خامسة لهن :

النظرة الأولى : إذا ورد النص غير معلل من منزل الشرع امتثلنا له اعتقادًا وقولاً وفعلاً دون أن نقيِّده أو نعمِّمه بعلة أو حكمة .

والنظرة الثانية : إذا وجدنا حكمة غلب في ظننا أنها ثمرة من ثمار الشرع حمدنا الله على هذه الحكمة وقلنا : هذه مصلحة ظاهرة من مصالح الشرع يستثمرها العباد ، ولكن لا يجوز لنا مطلقًا أن نقيد الشرع أو نعممه بهذه الحكمة .. مثال ذلك نعمة الأمن والارتداع هما ثمرة مباركة من ثمار تطبيق حدود الله الشرعية ، ولكن لا يجوز لنا أن نسقط حكم القصاص في يوم من الأيام ونقول : الغرض من القصاص الأمن والردع ، وقد حصل لنا الأمن ثلاثين عامًا .. وهذا القاتل حدثت منه بادرته شذوذًا ، والأمن قائم دون القصاص منه .

والسبب في ذلك أننا نعتبر بحكمة الشرع ونحمد الله عليها ، ولا يجوز لنا أن نخضع تطبيق الشرع لمناسبات الحكمة ، لأننا لا نجزم بأن هذه الحكمة هي الحكمة الوحيدة ، بل ربما كان وراء النص حِكَم كثيرة منوطة بالديمومة على تطبيق شرع الله .

والنظرة الثالثة : إذا وردت الحكمة شرطًا في العمل ككون نية الطلاق علة لإيقاعه : وجب علينا أن نتقيد بما قيدنا به ربنا ونجري أحكام الشرع على تعليلات الشرع .

والنظرة الرابعة : إذا ورد الشرع معللاً بعلة غير شرط في تحصيل الحكم : وجب علينا أن نعتبر بتعليل الشرع ، ولا نقيد به الحكم، لأن الشرع المطهر علل لنا ولم يقيد الحكم بالعلة .. مثال ذلك

الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال : «إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماء ثم لينتثر ، ومن استجمر فليوتر ، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه ، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده» .

قال أبو عبدالرحمن : لو فرض أن أحدنا بات على وضوء ، وربط يديه بلفافة ، وقال لولده : لا تنم ، وانظر أين تكون يدي إذا نمت ، فإذا استيقظ قال له ولده : يدك كما هي لم تزايل موضعها ، فلا يجوز له أن يعصي أمر رسول الله ﷺ ويدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها، ويقول : أنا أعرف أين باتت يدي ! ! .. فهذا من الشغب على رسول الله ﷺ لأن رسول الله علل الحكم بأن أحدنا لا يعرف أين باتت يده، ولكنه لم يقيد تطبيق الحكم بالعلة، ولعل اليد تلاقي رجساً من مخلوقات أخرى لا نراها ، ولهذا يظل النائم مطلقًا لا يدري أين باتت يده .

ويكون المعنى أن النائم لن يدري - ولن يدري غيره من البشر - أين باتت يده .

وباللغة والعقل ندري أن الحكمة تساعد في فهم النص ، ولكنها لا تكون شرطًا لتطبيقه إلا إذا وردت الحكمة مقرونة بالشرطية ، وعلى هذا فمن قام من نومه سواء أكان نومه طويلاً أم قصيراً ففرضٌ عليه أن يغسل يديه ثلاث مرات قبل أن يغمسهما في الإناء ، لأن أوامر الشرع في الأصل على الوجوب والعموم والفور إلا ببرهان آخر يصرفها عن ذلك .

والوضوء - لو فرض أن النائم يعلم أين باتت يده - طاعة للنص، وتحقيق لشرف العبودية ، ولا يضيره أن يده نظيفة طاهرة .

قال أبو عبدالرحمن : ذهب علماء أهل الظاهر والإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله - إلى أن الأمر بغسل اليد للوجوب .

وذهب الجمهور إلى أنه للاستحباب .

والصواب ما ذهب إليه أحمد وأهل الظاهر ، وهو أن الأمر للوجوب ، لأن الأمر في بنية اللغة ، وفي حتميات العقل ، وفي مألوف الشرع لا يأتي إلا للوجوب والعموم والفور إلا ببرهان من خارج بصرفه عن ظاهره ، وليس هناك ما يصرف الأمر هنا عن الوجوب .

وذهب الإمام الشافعي وأهل الظاهر وجمهور العلماء إلى أن غسل اليدين ثلاثًا مشروع لكل نوم سواء أكان طويلاً أم قصيراً ليلاً أم نهارًا .

وذهب الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - إلى أن غسل اليدين ثلاثًا قبل الغمس في الإناء لا يجب إلا إذا قام من نوم الليل فقط ، واحتج - رحمه الله - على ذلك بأنه ورد في الحديث : «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده» . وحقيقة المبيت في لغة العرب لا تكون إلا ليلاً ، وقد ورد التنصيص على الليل في بعض طرق الحديث ففي مسلم إسنادًا فقط وفي أبي داوود وجامع الترمذي إسنادًا ومتنًا : «إذا قام أحدكم من الليل» .

وفي صحيح أبي عوانة: «إذا قام أحدكم إلى الوضوء حين يصبح».

وإن حجة أحمد بن حنبل في تخصيص الليل حجة نصية ظاهرة قوية ولا مجال للاجتهاد مع النص الصحيح .

وهذا مما أخذ فيه الإمام أحمد بالظاهر .

والذين قالوا لا يجب غسل اليدين ثلاثًا وإنما يستحب ذلك استحبابًا تعللوا بتعلات :

منها : أن رسول الله ﷺ لما أمر بغسل اليدين ثلاثًا علل ذلك بأمر يقتضي الشك ، وهو قوله : «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده» .

والشك لا يقتضي وجوبًا .

قال أبو عبدالرحمن : أوجب الرسول ﷺ الوضوء في حالة الشك، وهذا الشك حالة لازمة، لأن النائم لا يدري أين باتت يده مطلقًا ، فلا يجوز صرف كلام رسول الله ﷺ عن ظاهر الوجوب إلا ببرهان.

ومنها : أن رسول الله ﷺ توضأ من الشن المعلق بعد قيامه من النوم ، ولم يذكر أنه غسل يديه ثلاثًا .

قال أبو عبدالرحمن : إن المنهج السليم أن يرد ما لم يذكر إلى ما ذكر ، وإن الشن يقتضي إكفاء ولا يقتضي غمسًا .

ومن غمس يديه في الإناء بعد قيامه من نوم الليل قبل أن يغسلهما ثلاثًا فقد أوجب عليه بعض الفقهاء ، وهم إسحاق بن راهويه وداوود بن علي وأبو جعفر ابن جرير الطبري أن يهريق الماء .

قال أبو عبدالرحمن : الصواب أنه ما لم يتغير ينتفع به في غير الوضوء والغسل ، ولا نقول : إن الماء نجس أو غير نجس .. بل نقول :

إن صحة الوضوء بالماء الذي في الإناء مشترطة بغسل اليدين ثلاثًا قبل الغمس .

وقول الرسول ﷺ : «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يداه» فسره الإمام الشافعي بقوله : «أي لا يدري أين باتت يده من جسده ، فإنهم كانوا يستجمرون وبلادهم حارة فربما عرق أحدهم إذا نام فيحتمل أن تطوف يده على المحل أو على بثرة أو دم حيوان أو قذر غير ذلك» .

قال أبو عبدالرحمن : وقد يكون المراد أشياء لا نراها من رجس الجن ، فلا يدري - ولن يدري - أين باتت يده .

* * *

١٣- المسألة الثالثة عشرة : وجوب إسباغ الوضوء ، واستحباب إطالة الغرة والتحجيل ، وآثارها يوم القيامة ، وأسباب الطرد عن الحوض ، ومعنى استثناء المشيئة في قوله [: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون» عندما أتى المقبرة ، والبرهان على أنه قد يوجد آخر الزمان من له أجر بعض الصحابة ، وأن فضل أهل القرون الأولى من الإسلام فضل في الجملة وليس لكل فرد ، وأن ابن تيمية ليس كجرير الشاعر حسبما يظهر لنا في الدنيا :

قال أبو عبدالرحمن : كان أشياخنا العوام كثيري اللهج بشكر الله على نعمة الإسلام وهم على أميتهم وقلة معارفهم تخفق قلوبهم طربًا إذا تذكر أحدهم أنه ولد بين ظهراني المسلمين ، ونشأ على

عهود الإسلام ، ولم يولد في بيئة تعبد العجل أو النار أو أمة تدعي لله ابنا.

فهذه النشأة من أعظم نعم الإسلام التي استشعرها العوام على أميتهم ولم يأبه بها أكثر مثقفي هذا الجيل .

وإن بركات البيئة الإسلامية أن رسول الله ﷺ ذكر من سيما أمة محمد أن تبعث يوم القيامة بالغرة والتحجيل ، وأن رسول الله ﷺ يناديهم على الحوض بسيماهم، إلا أن بعض الغر المحجلين إذا دعاهم رسول الله ﷺ على الحوض صدوا عنه .

روى مسلم في صحيحه بإسناده إلى نعيم بن عبدالله المجمر قال: «رأيت أبا هريرة يتوضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ، ثم غسل يديه اليمنى حتى أشرع في العضد ، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد ، ثم مسح رأسه ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله يتوضأ» .

وقال : قال رسول الله ﷺ : «أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من إسباغ الوضوء ، فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله» .

وروى بإسناده إلى أبي حازم : عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : «إن حوضي أبعد من أيلة من عدن .. لهو أشد بياضًا من الثلج ، وأحلى من العسل باللبن ، ولآنيته أكثر من عدد النجوم ، وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه .

قالوا : يا رسول الله : أتعرفنا يومئذٍ ؟ ! .

قال : نعم .. لكم سيما ليست لأحد من الأمم .. تردون عليَّ غرّاً محجلين من أثر الوضوء» .

وروى بإسناده عن أبي هريرة في رواية أخرى : «قالوا يا نبي الله أتعرفنا ؟ .

قال : نعم لكم سيما ليست لأحد غيركم تردون علي غرّاً محجلين من آثار الوضوء ، وليصدن عني طائفة منكم فلا يَصِلون ، فأقول : يارب هؤلاء من أصحابي .

فيجيبني ملك فيقول : وهل تدري ما أحدثوا بعدك ؟» [٣٩] .

وروى مسلم في صحيحه بإسناده إلى أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ أتى المقبرة فقال : «السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون .. وددت أنا قد رأينا إخواننا .

قالوا : أولسنا إخوانك يا رسول الله ؟ ! .

قال : أنتم أصحابي ، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد .

فقالوا : كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول الله ؟ .

فقال : أرأيت لو أن رجلاً له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم ألا يعرف خيله ؟ .

قالوا : بلى يا رسول الله .

---

(٣٩) قال أبو عبدالرحمن : هذا الإحداث هو البدعة ، والمحرم منها بيقين ما كان عبادة لله بغير ما شرع. والإحداث يشمل البدعة التي يراد بها الطاعة ، ويشمل صنوف المعاصي التي يراد بها المخالفة .

قال : فإنهم يأتون غراً محجلين من الوضوء ، وأنا فرطهم على الحوض .. ألا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال .. أناديهم : ألا هلم .

فيقال : إنهم قد بدلوا بعدك .

فأقول : سحقًا سحقًا » .

وروي بإسناد آخر إلى أبي حازم - رحمه الله - قال : «كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة ، فكان يمد يده حتى تبلغ إبطه ، فقلت له : يا أبا هريرة : ما هذا الوضوء ؟ .

فقال : يا بني فروخ أنتم هاهنا .. لو علمت أنكم هاهنا ما توضأت هذا الوضوء .. سمعت خليلي ﷺ يقول : تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء» .

قال أبو عبدالرحمن : اختلف العلماء في هؤلاء الغر المحجلين المطرودين عن الحوض من هم ؟ .

فبعضهم قال : هم المنافقون والمرتدون .

قال أبو عبدالرحمن : غير متصور شرعًا أن يُبعث المنافقون والمرتدون غراً محجلين .. خَسِئ أعداء الله أن تكون لهم سيما الأمة المحمدية ولا كرامة لهم ، بل لهم النار والطرد والإبعاد ، لأنهم كفار غير مؤمنين ، وإنما أجرى لهم المسلمون حكم أهل الإسلام في الدنيا لتظاهرهم به ، والله أمرهم بذلك الإجراء .

وأعد لهم في الآخرة علام الغيوب ما أعده للكفار لعلمه بباطن حالهم.

وقال جمهور العلماء : إن هؤلاء الغر المحجلين المطرودين عن الحوض هم المؤمنون من أمة محمد ﷺ من أهل المعاصي والكبائر الذين ماتوا على التوحيد ، وكذلك أصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعهم عن الإسلام ، فهؤلاء العصاة المؤمنين أدركتهم بركة عهود النشأة الإسلامية فبعثوا بشعار أهل الإسلام وهو الغرة والتحجيل رغم معاصيهم وكبائرهم ، ثم طردوا عن الحوض ليلقوا عدل الله أو كرمه إن شاء عذبهم بما يستحقون ، وإن شاء غفر لهم ورحمهم بدءًا .

ولله وعد لا يخلفه ، وهو أن أهل الوضوء من المؤمنين لن يخلدوا في النار مطلقًا ، بل إن عذبهم ربهم بذنوبهم فلأجلٍ ، وإننا لنرجو الخير على كل حال لكل قامة انحنت تعظيمًا لله في بيوت العبادة ، وإننا لنرجو التكريم والعزة لكل جبهة سجدت لله في بيوت العبادة خوفًا من الله ، وطمعًا فيما عنده ، واعترافًا بربوبيته وألوهيته وكماله .

وخذوا هذه الكلمة المليحة لإمام أهل المغرب أبي عمر ابن عبدالبر قال - رحمه الله - : «كل من أحدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض كالخوارج والروافض وسائر أصحاب الأهواء ، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر ، فكل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا ممن عنوا بهذا الخبر» .

وإنما قال أبو عمر ابن عبدالبر هذا القول المليح تمسكًا بظاهر الحديث وهو : «وهل تدري ما أحدثوا بعدك ؟» .

وقد كان أبو عمر - رحمه الله - مالكيّاً ثم ظاهريّاً ، ثم أصبح مجتهداً مطلقًا يغلِّب أصول الإمام الشافعي، ويوافقه كثيراً في اجتهاده.

وقد كان كتابه الكبير «التمهيد في شرح موطأ مالك» من أعظم البركات على أهل المغرب ، لأنه كسر الجمود على فتاوى الفقهاء ، وعلّمهم الاستنباط من نصوص الشرع المطهر مباشرة .

ولقد منَّ الله على أهل هذا العصر بطبع كتابيه النفيسين «التمهيد»، و«الاستذكار» ، وما كنا نحلم بهما في عهود النشأة العلمية.

قال أبو عبدالرحمن : في هذا الحديث الشريف أن رسول الله ﷺ لما دخل المقبرة قال : «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون» مع أن الموت أمر محقق حاصل لا محالة لن يخلد أحد مطلقًا .. وما دام الموت أمراً محققًا فكيف استثنى رسول الله ﷺ ، وقال : و«إنا إن شاء الله بكم لاحقون» ؟ .

وقد حار العلماء في التماس الجواب عن ذلك .

فقال بعضهم : الموت حق ولكن ليس كل ميت يقبر ، فقد تأكله الطير ، أو يبتلعه الحوت فاستثنى الرسول ﷺ المشيئة ليقبر كما يقبر المؤمنون .

قال أبو عبدالرحمن : هذا الجواب ضعيف عندي ، لأن لغة العرب لا تدل عليه ، إذ المستثنى منه هو اللحوق في قوله : «**لاحقون**» وليس للقبر ذكر .

وقال بعضهم : إن الاستثناء من اللحوق بهذا المكان ، والتقدير : وإنا للاحقون بكم في هذا المكان إن شاء الله .

وهذا الجواب هو الأرجح في سياق الكلام بموجب لغة العرب ، ولكنه ليس مراداً لرسول الله ﷺ بيقين ، لأن رسول الله ﷺ عارف مكان قبره ، وليس للمقبرة التي دخلها ميزة حتى يرجوها ويعلق رجاءه بالمشيئة .

وقيل : معنى المشيئة لبيان أن كلام الرسول إخبار بالواقع وليس تمنيًا للموت ؛ لأن تمني الموت لا يجوز .

قال أبو عبدالرحمن : هذا الرأي باطل لأن سياق كلام العرب لا يدل عليه .

والذي أختاره أن ذكر المشيئة من باب تحسين الكلام منذ قول الله سبحانه وتعالى ﴿**ولا تقولن لشيئ إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله**﴾ ووجه تحسين الكلام في ذلك أنه امتثال لأمر الله ، وتبرك به ، وطلب للخيرة التي يختارها الله لعبده ، وقد درجت البيئة الإسلامية على وصل الكلام بالمشيئة في كل كبير وصغير سواء أكان في الكلام مستثنى منه أم لم يكن فيه مستثنى منه ، لأن المسلمين لا يراعون في ذلك ملاحن اللغة ، وإنما يعتبرون استحضار المشيئة خُلقًا إسلامياً .

قال أبو عبدالرحمن : وفي هذا الحديث قول رسول الله ﷺ لما دخل المقبرة : «وددت أنا قد رأينا إخواننا .

قالوا : أو لسنا إخوانك يا رسول الله ، قال : أنتم أصحابي .. وإخواننا الذين لم يأتوا بعد» .

قال أبو عبدالرحمن : أصحاب رسول الله ﷺ هم خير الأمة ، وخير الأمة قرن محمد ﷺ ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم .. إلا أنهم هذا في الجملة ، أما في الأفراد فقد دلت الدلائل والبراهين على أنه قد يوجد في آخر القرون المحمدية من له أجر بعض الصحابة ، ومنهم الذين يسميهم الأصوليون ذوي شاهد الحال ممن كانوا على طريقة مثلى ، وأسوة حسنة بالسلف الصالح مع نصر للسنة وحمية لها .

وقد أشار إلى ذوي شاهد الحال الإمام ابن حزم في «الفصل» وشيخ الإسلام ابن تيمية في النبوات .

بل إنهم شاركوا في الصحبة بنياتهم ، لأنهم ينفعلون بقلوبهم مع أحداث سيرة رسول الله ﷺ فيحبون من أحبه رسول الله ، ويبغضون من عادى رسول الله ، ويحزنون لحزن رسول الله وأصحابه ، وتتبلج أساريرهم في مواطن النصر والغلبة ، وتخفق قلوبهم وأرواحهم إذا تلو سيرة رسول الله ﷺ وهو يدخل مكة المكرمة فاتحًا منتصرًا قد دخل الناس في دين الله أفواجًا .

وما أعظم أجر أناس آخر الزمان آمنوا بالرسول ولم يروه .

قال أبو عبدالرحمن : وبهذا الحديث ذهب أبو عمر ابن عبدالبر وآخرون إلى أنه قد يكون في من يأتي بعد الصحابة من هو أفضل ممن كان من جملة الصحابة ، وأن قوله : ﷺ «خيركم قرني» محمول

على الخصوص ، ومعناه : خير الناس السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ، ومن سلك مسلكهم ، فهؤلاء أفضل أمة .

وأما من خلط فكان ممن عمل عملاً صالحًا وآخر سيئًا ممن رأى رسول الله وصحبه أو لم يكن له سابقة ولا أثر في الدين فقد يأتي بعده من هو أفضل منه .

وكلام أبي عمر هذا هو الصواب - إن شاء الله - وقد دلت عليه النصوص ، وقد وجد بعد عصر الصحابة قلة كعمر بن عبدالعزيز وأحمد بن حنبل والشافعي والليث وغيرهم انطوت قلوب المسلمين على محبتهم حباً لا يرجى به إلا التقرب لله بمحبتهم ، وليست هذه المحبة إعجابًا بشرياً عادياً بالبطولات والعبقريات ، ولكنه حب ولاية وقربة .

وقد ذهب بعض العلماء - رحمة الله عليهم - إلى أن من صحب رسول الله ﷺ ورآه ولو مرة واحدة من عمره وحصلت له مزية الصحبة سيكون فضل الله يؤتيه من يشاء ، واحتجوا لذلك بقوله ﷺ : «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مُد أحدهم ولا نَصيفه» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا كلام صحيح لو لم يرد من نصوص الشرع إلا هذا الحديث وما في معناه ، ولكن لما وردت النصوص الشرعية الأخرى الدالة على أفضلية المتمسك بدين ربه في الفتن آخر الزمان ، وأفضلية من آمن برسول الله ولم يره ، وقام البرهان بأن درجات المؤمنين في الجنة تتفاوت برحمة الله وكرمه ثم بأعمالهم .. لما صح هذا ، ثم صح قوله ﷺ : «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ

مُـد الذين يلونهم» وجب علينا حـينئـذٍ أن نضم النصـوص كلهـا ، ونستنبط منها مجتمعة ، لأن كلام رسول الله كله حق ليس بعضه أولى بالتصديق من بعض ، فلما جمعنا كل هذه النصوص ، وراعينا مقاصدها مجتمعة اتضحت لنا حقيقتان :

أولاهما : أن هناك أفضلية خاصة لبعض الصحابة لا يمكن أن يصل إليها أي خالف كأفضلية أبي بكر الذي ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أفضل منه ، وكالعشرة المقطوع لهم بالجنة ، وكأصحاب بيعة الرضوان ، وأهل بدر الذين غفر الله لهم على ما كان منهم من العمل .. ومن جملة هؤلاء حاطب ونعيمان مضحك رسول الله ﷺ رضي الله عنهم وأرضاهم .

وإنما قلت هذا لخصوص قوله ﷺ : «ما بلغ مُد أحدهم ولا نَصيفه» .

أما من عدا ذلك من جملة الصحابة دون خاصتهم من وفود البادية فهؤلاء يتنازعون درجات الفضل مع خاصة المؤمنين من الخلف .. وإنما قلت ذلك لأجل النصوص الأخرى الدالة على أفضلية من جاء من خاصة الخلف .

وأخرى الحقيقتين : أن القرون الثلاثة الأولى خير القرون وليس كل فرد في تلك القرون خير الأفراد ، لأن الوصف للقرون لا للأفراد ، لكثرة الصلاح والخير في تلك القرون .

وهذه الحقيقة لا تحتاج إلى طول جدال، فأنا مؤكدها بأنموذجين:

فالأنموذج الأول : أن القرون التي كان فيها الأمر والنهي لعلماء المسلمين بحيث يحكم شرع الله إلا في حكومة واحدة من حكومات المسلمين الكثيرة .

والأنموذج الثاني: أن الشاعر جريراً ، وأبا نواس الحسن بن هانئ ، وبشار بن برد ، وأبان اللاحقي ، وحماد عجرد وكل هؤلاء منهم كثير العبث والفضول ، والماجن، والمتهم بزندقة .. من أهل القرون الممدوحة .

وابن تيمية والذهبي وابن حجر ومحمد بن عبدالوهاب من القرون المتأخرة ، ولا مجال للمفاضلة بين هؤلاء بالنسبة لموازنتنا المبنية على قوانين الشرع حيث أمرنا بتمييزها وتفضيل ومحبة من ظهرت لنا ولايته لله .

أما قضاء الله الكوني في دار الجزاء فهو محض مشيئته وحكمته بعدله ورحمته ، ولهذا لا يجوز لنا أن نقطع لأحد بجنة ولا بنار ، وإنما نرجو للمحسن الثواب ونخاف على المسيئ العقاب .

قال أبو عبدالرحمن : النصوص صريحة جلية على استحباب إطالة الغرة والتحجيل ، وأن ذلك فعل رسول الله ﷺ ، وفعل أبي هريرة ، وأن إطالة التحجيل مجاوزة المرفقين والكعبين .

إلا أن شيخي المالكية القاضي عياض وأبا الحسن بن بطال حكيا إجماع العلماء على أنه لا يستحب الزيادة فوق المرفق والكعب، واحتجا لذلك بقول رسول الله ﷺ : «من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم».

وعارضهما الشيخ محيى الدين النووي بأن المراد بالزيادة المنهي عنها الزيادة في العدد لا في إطالة التحجيل .

قال أبو عبدالرحمن : لدينا أمور ثلاثة لا أمر واحد :

فالأمر الأول : عدد الغسلات في الوضوء ، فلا يجوز أن يزيد على ثلاث غسلات لا بنية الوجوب ولا بنية الاستحباب ، فمن تعمد الزيادة فهو مبتدع ، لأنه أساء وظلم كما قال رسول الله ﷺ .

والأمر الثاني : أن حد الغسل الواجب في الوضوء المرفقان والكعبان ولا يجوز تعديهما بنية الوجوب .

والأمر الثالث : أنه ورد الحض استحباباً لا وجوباً على إطالة التحجيل .. وإطالة التحجيل تعني مجاوزة المرفقين والكعبين ، فدل ذلك على أن إطالة الغرة جائزة بنية الاستحباب لا بنية الوجوب ، فعلى المكلف أن يستحضر نية الاستحباب في إطالة الغرة والتحجيل ، لأن النيات هي المميزة للأعمال المقصودة ، وبنية الاستحباب تنجلي مقاصد الشرع المطهر ، وتبين ثمرة الفروق بين نية الاستحباب والوجوب ، وهي أن من ترك إطالة الغرة عمداً أو نسياناً فقد تم وضوؤه ، وأن المسلم غير مكلف بالتزام إطالة الغرة والتحجيل ، بل مطلوب منه في بعض الأحيان أن لا يطيل الغرة والتحجيل إحياء لسنة الوجوب ، وأن من أطال الغرة والتحجيل بنية الاستحباب يتحرى ثواب ذلك ، وهو حصول سيما أمة محمد ﷺ له ، فيحصل له ذلك إن شاء الله .

قال أبو عبدالرحمن : إن أبا هريرة رضي الله عنه توضأ فأوصل الوضوء

إلى إبطه امتثالاً لندب رسول الله ﷺ إلى إطالة الغرة والتحجيل ، ولم يكن على علمٍ بأن أحدًا يطلع عليه خوفًا من اعتقاد العامة بأن ذلك واجب ، ولهذا قال لأبي حازم : «لو علمت أنكم ها هنا ما توضأت هذا الوضوء» .

فهذا برهان نيِّر ساطع على أن أبا هريرة فعل الندب المستحب وهو يعلم أن الواجب دون ذلك .

وأبو حازم – رحمه الله – الذي اطلع على أبي هريرة من الموالي، ولهذا قال له أبو هريرة : «يا بني فروخ» .. والنسابون يزعمون أن فروخًا من ذرية إبراهيم الخليل – عليه السلام –، وأن العجم من ولده.

* * *

١٤- المسألة الرابعة عشرة : قصر الصلاة في السفر حال الأمن هل كان استئنافًا أو نسخًا ؟ ! .. وفي هذه المسألة التمثيل لغوامض الاستدلال من كلام الإمام الحافظ ابن عبدالبر ، وتبيان مطلب التحقيق الفكري لمعنى النص ، وتقرير مقدار ركعات كل صلاة في السفر في الأمن خلال التشريع ، وذكر موجز الأدلة ، وتحقيق خلاف العلماء ، وتحقيق ما تعارض من النصوص في اجتهادهم بالجمع بينهما إن كانت غير متعارضة في الواقع ، أو بالترجيح إن كانت متعارضة ، ونقل كلام ابن عبدالبر المشار إليه آنفًا : فأفك مشكل كلامه ، وأجلي مراده ، وأنقد الخلل الفكري في العبارة ببيان وجه الغفلة :

قال أبو عبدالرحمن : أقبل الناس اليوم لا سيما طلبة الأطروحات

العالية على تحقيق المخطوطات ، فانتشرت الكتب في أيدي المسلمين ، وتورمت بكثرة التحشيات .

وأدنى مطالب التحقيق ضبط النص كما أراده كاتبه .

وأعلاها إظهار ثقافة النص بالضروري من التفسير والتعريف والتخريج .

وتبرم العلماء من أعمالٍ في مخطوطات حُقِّقت فلم تف بالضرورة من أدنى مطالب النص وتقف عنده .. بل توسعت في غير الضروري فلم نسلم من التورم والتراكم الثقافي .

ومطلب التحقيق الفكري لمعنى النص داخل في منهج التحقيق الثاني الذي وصفته بأنه أعلى المناهج .

ولا يعني هذا المطلب محاورة المؤلف حجة بحجة ، واعتباراً باعتبار ، فهذا عمل الشروح والردود والمؤلفات المستقلة .

وإنما المطلب الفكري حل العبارة الغامضة بمقدار ما يكشف عن مراد المؤلف .

وأما صحة المراد بعد وضوحه ، أو بطلانه فمسألة نقدية ليست من ضرورات التحقيق إذا كانت المعارضة بأدلة من خارج .

ويكون من الضرورات إذا تعلق النقد بعبارة في النص احتوت على مغالطة أو غفلة ، لأن ذلك تقويم للنص فكرياً .

ومسألتي هذه اشتملت على كلام غامض للحافظ أبي عمر ابن عبدالبر .

وفي بعض كلامه غفلة أنتجت خطأ .

وقد حشيت على كلامه بتعليقات تكون نموذجًا للمطلب الضروري من التحقيق الفكري .

قال أبو عبدالرحمن : فأما مقدار الركعات لكل صلاة مفروضة حال الأمن فقد تغيَّر الحكم بالنسخ مرتين فصار له ثلاث حالات :

الحالة الأولى : أن الصلاة مشروعة ركعتين للظهر ، وركعتين للعصر ، وركعتين للعشاء ، وركعتين للفجر ، وثلاثًا للمغرب .

ويدل على هذا ما ورد في الموطأ والصحيحين وغيرها عن عائشة رضي الله عنها : «أن الصلوات فرضت ركعتين ركعتين ، ثم زيد في صلاة الحضر فأكملت أربعًا» .

والحالة الثانية : نسخ الحالة الأولى بجعل صلاة الظهر أربعًا ، وصلاة العصر أربعًا ، وصلاة العشاء أربعًا حضرًا أو سفرًا .

والبرهان على هذه الحالة أدلة الحالة الثالثة التي قضت باستقرار صلاة الظهر والعصر والعشاء ركعتين لكل صلاة حال السفر في الأمن، وأن ذلك كان قصرًا يقتضي تمامًا قبله .

والحالة الثالثة : نسخ الحالة الثانية بجعل الصلاة ركعتين لكل من الظهر والعصر والعشاء في السفر حال الأمن .

ومشروعية هذا القصر مجمع عليها ، وإنما الخلاف في حمل القصر على الوجوب أو الإباحة .

وروى أحمد وأهل السنن عن أنس بن مالك القشيري رضي الله عنه :
عن رسول الله ﷺ : «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة» .

قال أبو عبدالرحمن : والدلالة في وضع ، وفي شطر .. فالمشروع بآخرة الوضع من الصلاة في السفر بمقدار الشطر .

قال أبو عمر ابن عبدالبر : «ووضعٌ لا يكون إلا من تمامٍ قبله»[٤٠].

قال أبو عبدالرحمن : وخلال العلماء على هذا النحو :

١ - **المذهب الأول** : ما أسلفته من تغيُّر التشريع على ثلاث حالات ، وذلك اختيار الإمام ابن عبدالبر كما سيأتي من تحليل كلامه.

٢ - **المذهب الثاني** : تغير الشرع على حالتين ركعتين لكل صلاة رباعية الآن حضراً وسفراً ، ثم زيادة ركعتين لكل من الصلوات المذكورة حال الحضر .

وهذا هو ظاهر خبر عائشة - رضي الله عنها - لنصِّها على أن الزيادة في الحضر ، وأن السفر باقٍ على الأصل .

وبذلك أخذ الشعبي ، والحسن البصري في رواية ، وميمون بن مهران ، ومحمد بن إسحاق .

وخبر عائشة مصروف عن ظاهره ببرهان ضروري يعارضه ويقضي بغيره ، وذلك أن صلاة السفر قصر ، فهي منقوصة من

---

(٤٠) الاستذكار ١ / ١٧٩ .

صلاة أطول ، فصح أن صلاة السفر زيد فيها على الأصل الأول ثم نقصت .

٣ - المذهب الثالث : أن الأصل فرض الصلاة في الحضر أربعًا، وفي السفر ثنتين سوى المغرب والفجر .

وحجة ذلك الحديث الصحيح الذي رواه أبو عوانة ، وأحمد ، ومسلم ، وأبو داوود ، والنسائي ، وابن ماجة ، وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنه قال : «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعًا، وفي السفر ركعتين ، وفي الخوف ركعة» .

وفي السنن الكبرى للبيهقي : من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى: عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - قال : «فرضت الصلاة في الحضر أربعًا وفي السفر ركعتين» .

وقد حسنه أبو عمر ابن عبدالبر (٤١) .

قال أبو عبدالرحمن : ليس في هذين الخبرين إلا أن ذلك كان مفروضًا ، ولا يلزم منهما أن ذلك أول الأمر .. إلا أنه ورد عند ابن عباس من رواية نافع بن جبير بن مطعم : «أن الصلاة فرضت في أول ما فرضت أربعًا إلا المغرب فإنها فرضت ثلاثًا والصبح ركعتين» .

وليست هذه الرواية ذات علاقة بهذا المذهب ، لأنها لم تذكر حال السفر .

---

(٤١) الاستذكار ١ / ١٧٩ .

وأما قوله : «في أول ما فرضت» فيأتي بيان وجهه إن شاء الله.

قال أبو عبدالرحمن : واعتبر ابن عبدالبر الخبرين خلافًا لعائشة رضي الله عنها ، فقال : «ذكر في التمهيد من خالف عائشة في ذلك من الصحابة وغيرهم [رضي الله عنهم] ، فقال : بل الصلاة في الحضر أربعًا وفي السفر ركعتين .

وربما قال بعضهم : فرضت الصلاة في الحضر أربعًا ، وصلى رسول الله ﷺ في السفر ركعتين .

منهم عمر ، وابن عباس ، وجبير بن مطعم .

ثم قال : وهذا يدل على خلاف ما قالت عائشة إلا أن حديث عائشة من جهة الإسناد أثبت [٤٢] .

قال أبو عبدالرحمن : ومن ظن أن ظاهر الخبرين كون صلاة السفر في الأصل ركعتين ففهمه مدفوع بأدلة مشروعية القصر المقتضية تنقيصًا بعد تمام ، فامتنع بذلك أن يكون الأصل في السفر ركعتين حينما ورد الحكم بالقصر .

قال أبو عبدالرحمن : وأما تحقيق خلاف العلماء ، وتحقيق ما تعارض من النصوص في اجتهاد بعضهم ، فتحمل أقوالهم ، وتحمل النصوص على وجه صحيح يرفع التعارض ، ويكون ارتفاع التعارض دليل ترجيح .

---

(٤٢) الاستذكار ٦ / ٥٩ - ٦١ .

وبيـان ذلك بملاحظة المُراعى في الخبـر عن مـشروعـيـة صـلاة السفر، فبعضهم راعى المآل فحسب ، وذلك هو مذهب عمر ومن معه رضي الله عنهم .

وبعضهم راعى ابتداء الأحوال تارة ، ومآلها تارة ، وذلك هو خبر عائشة رضي الله عنها .

قال أبـو عبدالرحـمن : وبمراعـاة ابتـداء الأحـوال ، ومـآلهـا مـعًـا تجتمع نصوصهم ونصوص الشرع على وجه صحيح ، وتكون أحوال التشريع ثلاثًا استقرت على الحال الأخيرة .

فـخـبـر عـائشـة - رضي الله عنهـا - صـحـيح الثـبـوت واجب التصديق، ونصه عن الصلاة الرباعية الآن أنها كانت ركعتين ركعتين .

ثم وجدنا الدلائل على أنه حصل زيادة ، ثم حصل قصر ، فعلم أن ما أخبرت به عائشة هو أول الأحوال .

وأخـبـرت أنه زيد في الحـضـر ، وأن السـفـر بقي على الأصل ركعتين .

ولو لم يرد غير هذا الخبر لكان المعنى الذي لا احتمال غيره : أن التشريع حالتان فقط الأخيرة منهما زيادة ركعتين في الحضر .

ولكن قام البرهان على أن صلاة السفر قصْر من صلاة رباعية تامة مما يدل على أن هناك حالة ثانية كانت فيها صلاة كل من الظهر والعصر والعشاء رباعية ، ثم جاءت حالة ثالثة تقتضي قصر صلاة السفر بتنقيص شطر من صلاة الحضر .

وإذن فلابد من حمل كلام عائشة - رضي الله عنها - على وجه صحيح يوافق دليل الترجيح القاضي بأن صلاة السفر زيد فيها قبل أن تبقى على الأصل .

والحمل أن يقال : المآل الحالة الثالثة ، وهو كون الحضر أربعًا والسفر ثنتين .

ونظرت عائشة - رضي الله عنها - إلى الحالة الأولى والثالثة وأسقطت الثانية ، فكان مآل صلاة السفر العودة إلى الأصل ، والبقاء عليه .

وكان مآل صلاة الحضر مرجوح قبل الدلائل على الحالة الثانية والثالثة ، فلما وجدت الدلائل أصبح الصحيح المرجوح مرادًا متعينًا بأدلة الترجيح .

وخبر ابن عباس وعمر - رضي الله عنهم - ليس فيه الكلام عن حالات التشريع والأصل فيها ، وإنما أخبر عن حكم الحضر والسفر في المآل الذي استقر في الحالة الثالثة .

وإنما المشكل رواية نافع بن جبير : «أن الصلاة فرضت أول ما فرضت أربعًا إلا المغرب والصبح» .

قال أبو عبدالرحمن : يحمل هذا على الجهل بالحالة الأولى التي ذكرتها عائشة رضي الله عنها ، كما يحمل الخبر أيضًا على حالة التمام قبل القصر ، وذلك هو الحالة الثانية ، لأن التعبير بأول ، والجهل

بحالة الحكم الأول الذي ذكرته عائشة ، والخبر بالتمام دون تفريق بين حضر وسفر اقتضى أن المخبر عنه الحالة الثانية .

وأما كلام ابن عبدالبر الذي ذكرت أن فيه غموضًا وإغفالاً فهذا نصه :

قال رحمه الله تعالى : «فإن قيل : إن حديث عائشة صحيح من جهة النقل ، وهو أصح إسناداً من حديث القشيري وغيره ، وأصح من حديث ابن عباس [رضي الله عنهم] : فالجواب : أنا لا حاجة بنا إلى أصل الفرض إلا من طريق القصر [٤٣] .

ولا وجه لقول من قال : إن حديث عائشة [رضي الله عنها] يعارضه قول الله تعالى : ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم

(٤٣) سيدل بقية كلامه ، وسيدل لازم كلامه على أن العلم بأصل الفرض لا يترتب عليه ثمرة عملية إن صح أن الأصل ركعتان .

وإنما العبرة بالحالة التي كانت عليها الصلاة قبل القصر سواء كانت تلك الحال أول الأمر أو ثانية .

لهذا فلا حاجة بنا إلى العلم بأصل الفرض الأول ، وإنما حاجتنا إلى الحالة قبل القصر.. هذا معنى قوله : «إلا من طريق القصر» .. ولم يبين وجه الحاجة ما هو ؟ .

قال أبو عبدالرحمن : يلزم من هذا الرأي أنه أيضًا لا حاجة بنا إلى العلم بما كانت عليه الحال قبل القصر مباشرة ، لأن الثمرة العملية فيما استقرت عليه الحال في المرحلة الثالثة .

وإنما علمنا الحالة قبل القصر مباشرة بالضرورة البدهية لا عن حاجة دفعتنا ، لأن المباح في السفر الشطر ، وإذن فالملقى عنا شطر .

جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ [سورة النساء / ١٠١] [٤٤] .

وقد أجمع العلماء أنه لا يكون القصر من ركعتين في شيئ من السفر [٤٥] ، لأن حديث عائشة قد أوضح أن الصلاة زيد فيها في الحضر [٤٦] .

ومعلوم أن الفرض فيها كان بمكة، والزيادة كانت بالمدينة ، وأن سورة النساء متأخرة، فلم يكن القصر مباحا إلا بعد تمام الفرض [٤٧] .

وذلك يعود إلى معنى واحد في أن القصر إنما ورد بعد تمام الصلاة أربعًا [٤٨] .

---

(٤٤) وجه المعارضة أن الأصل لو كان ركعتين ركعتين لاقتضى القصر الصلاة في السفر ركعة واحدة ، ولا قائل بذلك .

(٤٥) الإجماع يدل على أن القصر لما شرع كان التمام أكثر من ركعتين .
وخبر عائشة أن الصلاة كانت ركعتين ركعتين بما في ذلك صلاة الصفر .
فالتعارض حاصل ، وابن عبدالبر يريد إزالته .

(٤٦) أراد ابن عبدالبر نفي التعارض فجعل الآية مبيحة القصر بعد الزيادة التي ذكرتها عائشة .
قال أبو عبدالرحمن : بل لا يزال التعارض باقيًا ، لأن عائشة – رضي الله عنها – أخبرت عن الزيادة في الحضر ، وأن صلاة السفر بقيت على الأصل .
ولكن التعارض يرتفع بما حررته في تحقيقي لخلاف العلماء .

(٤٧) هذا السياق أخْذٌ بحديث عائشة ، وحملٌ له على حالة أولى بمكة المكرمة ، ثم كانت الزيادة حضراً وسفراً بالمدينة المنورة ، ثم كان القصر في السفر بعد ذلك بمقتضى الآية من سورة النساء .

ولا حاجة إلى أصل الفرض اليوم ، لأن الإجماع منعقد بأن صلاة الحضر تامة غير مقصورة [٤٩] ، وبالله التوفيق» [٥٠] .

قال أبو عبدالرحمن : وذكر ابن عبدالبر الأخبار عن فرض الصلاة في الحضر أربعًا ، وفي السفر ركعتين .

والخبر عن فرض الصلاة أول ما فرضت أربعًا .

والخبر عن وضع شطر الصلاة عن المسافر .

ثم الخبر مرة ثانية عن فرض الصلاة في الحضر أربعًا ، وفي السفر ركعتين .

---

(٤٨) المشار إليه بذلك هو الأحوال الثلاث التي مر ذكرها ، والمشار إليه يعود إلى أمرين لا أمر واحد ، وهما :

ما ذكره ابن عبدالبر من كون القصر يقتضي تمامًا .

وما أغفله ابن عبدالبر ، وهو أن التمام مسبوق بحالة أولى ذكرتها عائشة كانت بنقص الشطر .

(٤٩) هذا التعليل ينفي الحاجة إلى العمل بالحالة الأولى ، ولا ينفي الحاجة إلى العلم بها ؛ لأن هذا العلم دليل على النسخ الذي أنكره بعض المبتدعة ، وفيه توجيه صحيح للأخبار الصحاح كحديث عائشة - رضي الله عنها - لتدل على المراد الصحيح فيرتفع التعارض.

والزهادة في طلب علم ذلك لا تواجه بها دعاوى المبطلين في رد صحاح الأخبار والقدح فيها بدعوى منهم أنها متناقضة ، وبدعوى على العلماء بأنهم حاروا فيها لتناقضها فلانوا بدعوى أنه لا حاجة إلى طلب العلم بها .

(٥٠) الاستذكار ١ / ١٨٠ .

ثم قال بعد هذا كله : «فدل هذا كله على أن القصر كان من أربع إلى اثنتين ، وعلى أن الأصل كان أربعًا لا ركعتين (٥١) ، والله أعلم» (٥٢) .

وقال أبو عمر في موضع آخر : «وقد طعن قوم في حديث عائشة لقول الله عز وجل : ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ [سورة النساء / ١٠١] ، فقالوا : لو كانت ركعتين لم يقصر ، لأن الإجماع منعقد أن لا يصلي المسافر الآمن في سفره أقل من ركعتين في شيئ من الصلوات .

فأي قصر كان يكون لو كانت الصلاة ركعتين ؟ ! .

وهذه غفلة شديدة ، لأن الصلاة إن كانت فرضت بمكة ركعتين كما قالت عائشة فقد زيد فيها على قولها (٥٣) بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة .

وبعد ذلك أنزلت سورة النساء بإباحة القصر للضاربين في

---

(٥١) ليس كل ما ذكره ابن عبدالبر دالاً على ما انتهى إليه ، فالخبر بأن صلاة الفرض أربع في الحضر ركعتان في السفر لا يدل على أن القصر كان من أربع إلى اثنتين .

(٥٢) الاستذكار ١ / ١٧٧ - ١٧٩ .

(٥٣) الذي على قولها الزيادة في الحضر فحسب ، وأما السفر فقالت : إنه على الأصل ركعتان .

ولكن تحقيق خلاف العلماء الذي مر وجَّه أن مرادها عودة حكم السفر بعد الزيادة الأولى إلى حال الأصل الأولى .

الأرض ، وهم المسافرون [٥٤] .

وهذا لا يخفى على من له أقل فهم [٥٥] .

على أنا نقول : إن فرض الصلاة استقر من زمان النبي ﷺ إلى

---

(٥٤) وذلك حال الخوف ، وخبر عائشة – رضي الله عنها – عن حال الأمن .

قال أبو عمر في الاستذكار٦ /٣٩ – ٤١ : «مالك : عن ابن شهاب : عن رجل من آل خالد بن أسيد أنه سأل عبدالله بن عمر [رضي الله عنهم] فقال : يا أبا عبدالرحمن : إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ، ولا نجد صلاة السفر ؟ .

فقال ابن عمر : يا ابن أخي : إن الله عز وجل بعث إلينا محمد ﷺ ولا نعلم شيئًا ، فإنما نفعل كما رأيناه يفعل .

قال أبو عمر : معنى قوله : «ولا نجد صلاة السفر» : يعني في القرآن ، لأنه لا ذكر لها في القرآن .

وسؤال السائل عن صلاة السفر في الأمن دون الخوف .

وإنما في القرآن قد قال الله تعالى : ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴾ [سورة النساء / ١٠١] .

فأجابه ابن عمر بكلام معناه أن الذي نزل عليه القرآن ﷺ قصر وهو آمِنٌ في السفر ، ونحن نفعل كما رأيناه يفعل» .

قال أبو عبدالرحمن : خبر ابن عمر – رضي الله عنهما – أخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه والبيهقي وابن جرير ، وصححه ابن حبان والحاكم كما في تحشية محقق الاستذكار .

(٥٥) لا يخفى هذا لو أن عائشة – رضي الله عنها – حكت الزيادة في صلاة السفر ، فنحمل نصوص القصر في السفر في الأمن على مرحلة من التشريع ثالثة .

وتوجيهي لكلام عائشة – رضي الله عنها – بوجه صحيح خلال تحقيقي خلاف العلماء جعل خبر عائشة غير معارض للآية، لأن الآية عن الخوف، ولأن عائشة أخبرت عن القصر في السفر في الأمن بمآل آخر الأحوال، ولم تستقص الخبر عن مراحل التشريع .

يومنا هذا في الحضر أربعًا وفي السفر ركعتين لمن شاء عند قوم .

وعند آخرين على الإلزام .

فلا حاجة بنا إلى أول فرضها لما فيه من الاختلاف» [٥٦] .

* * *

١٥- المسألة الخامسة عشرة : التسبيح بالمسبحة لا يجوز ، وبدع الذكر والتسبيح ، ومشابهة دين النصارى في الكنسية بتحول الذكر إلى جوقة :

روى أبو داوود والترمذي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه : «أنه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على امرأة ، وبين يديها نوى ، أو حصى تسبح به ، فقال : أخبرك بما هو أيسر عليكم من هذا ، أو أفضل ؟ .

سبحان الله عدد ما خلق في السماء ، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض ، وسبحان الله عدد ما بين ذلك ، وسبحان الله عدد ما هو خالق ، والله أكبر مثل ذلك ، والحمدلله مثل ذلك ، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك» .

وعلى الرغم من أن الشيخ الألباني ضعفه فإنني أفترض - تنزلاً في الاستدلال - صحته إلا أنني لا أعتبر أن فيه دليلاً على إقرار

---

(٥٦) الاستذكار ٦ / ٦١ .

قال أبو عبدالرحمن : لا يعطل العلم بمقتضى النصوص الصحيحة من أجل الاختلاف، بل يحقق الاختلاف ويرفع التعارض بالوسيط غير المرفوع ، أو بالترجيح .

الرسول ﷺ للمرأة .

وإنما فيه أن الرسول ﷺ لم يعنف على المرأة ورفق بها .

وبيان ذلك أنه لم يؤثر أن رسول الله ﷺ سبح بالحصى والنوى ، ولم يؤثر أنه رأى مسبحًا بالحصى أو النوى ثم تركه وشأنه ليكون ذلك إقرارًا ، بل كان يدله إلى الأيسر والأفضل .

والتسبيح عبادة، ووسيلة عدِّه عبادة، ومبنى العبادة على التوقيف.

وقد اجتمع فعل الرسول ﷺ وقوله على أن التسبيح لا يكون بالحصى والنوى ، لأنه لم يفعله ، ولأنه دل مَنْ فَعَله إلى غيره ، ولأنه قرر الحكم ابتداء كما في حديث يسيرة - رضي الله عنها - : وكانت من المهاجرات .. قالت : قال لنا رسول ﷺ «عليكن بالتهليل ، والتسبيح ، والتقديس ، ولا تغفلن فتنسين الرحمة ، واعقدن بالأنامل ، فإنهن مسؤولات مستنطقات» رواه أحمد والترمذي وأبو داوود .

قال أبو عبدالرحمن : فمن سبح بالحصى ، أو النوى ، أو بخيط مسبحة وأصر على أن ذلك جائز وداوم عليه : فقد شغب على المصطفى ﷺ بما ليس من قوله ، ولا فعله ، ورغب عن سنته وهو على ملة أبيه إبراهيم ، وما يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه .

ومثل حديث سعد حديث صفية - رضي الله عنها - قالت : «دخل علي رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبح بها ، فقال: لقد سبحت بهذا ؟ .. ألا أعلمك بأكثر مما سبحت به ؟ . فقالت : علمني .. قال : فقولي : سبحان الله عدد خلقه» .. رواه الترمذي .

على أن الترمذي قال : «حديث غريب لا نعرفه من حديث صفية إلا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفي وليس بمعروف» .

قال أبو عبدالرحمن : غرضي التفقه في الدلالة ، ولهذا افترضت صحته .

قال أبو عبدالرحمن : ودلالة الرسول ﷺ إلى الأفضل والأيسر والأكثر تحتمل الإشارة إلى أن التسبيح بالحصى جائز ولكنه مفضول. هذا احتمال لا يقين .

ولكن لما رأينا رسول الله ﷺ لم يفعله ، ورأيناه كلما رأى مسبحاً بالحصى دله على غيره ، ورأيناه يقرر الحكم استئنافاً بالأمر بعقد الأنامل لا بعقد الحصى والنوى والخرز : علمنا يقيناً أن الحصى مفضول غير جائز .

الأفضل يكون واجباً ومستحباً .

المفضول يكون حراماً ومكروهاً وجائزاً .

ومن البراهين على ذلك قول الله تعالى عن أهل الجنة : ﴿أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وأحسن مقيلاً﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : لا خير ولا حسن لأهل النار .

وإذن فلا نستطيع أن نحكم بأن التسبيح بالحصى سنة جائزة لمجرد قوله ﷺ : «أيسر» ، لأن أفضل محتملة للجواز ، ومحتملة للمنع والتلطف في صرف الفاعل إلى الأفضل دون التصريح بخطئه .. يضاف إلى ذلك أن النبي ﷺ لم يفعله ، ولم يترك فاعله دون توجيه

رقيق ، وأمر بغيره استئنافًا ، وذلك كله عبادة ، والعبادة تؤخذ من قوله وفعله عليه الصلاة والسلام ، ولا تؤخذ من فعل غيره .

قال أبو عبدالرحمن : ليس المنطق المطالبة بدليل التحريم ، بل المنطق المطالبة بدليل الإباحة ، لأن الأصل أن ذلك ليس من فعله ولا قوله عليه الصلاة والسلام ، ولأن قوله وفعله بخلاف ذلك ، لأن أدلة فعله وقوله ﷺ أرجح ثبوتًا من أدلة فعل غيره الذي ادعى المدَّعون أنه أقره .

وما أشار إليه الشوكاني – رحمه الله – من أفعال بعض الصحابة – رضي الله عنهم – اعتماداً على كتاب «المنحة في السبحة» للسيوطي فما صح منها ثبوتًا فلا يُعارض بسنة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، بل يوجه بأن الصحابي لا يحيط بجميع السنة ، بل يخفى عليه بعضها حتى يبلِّغه زميله بما خفي عنه .

وقد أطنب العلماء في تبيان خفاء بعض السنن عن بعض الصحابة ، وأن من خفيت عنه سنة يكون عنده سنة خفيت عن غيره .

قال أبو عبدالرحمن : دعا الله نبيه محمداً ﷺ إلى مباهلة نصارى نجران برئاسة السيد والعاقب وابن الحارث في شأن عيسى ابن مريم – عليه السلام – فقال تعالى : ﴿ **فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين** ﴾ [سورة آل عمران/٦٧].

إلا أنهم أبوا ورضوا بالجزية بعد أن أعلمهم كبيرهم العاقب أنهم

إن باهلوه اضطرم عليهم الوادي ناراً .

وفي الأمور الواضحة المعلومة من دين الله بالضرورة قد يسلك فيها المؤمنون أو طائفتهم سبيل المناظرة بالمباهلة ولا تؤمن العقوبة العاجلة لمن باهل وهو كاذب .

وبين فرق المسلمين من يدَّعي حبَّ رسول الله ﷺ وينفي هذا الشرط الإيماني عن من لا يعبر عن حبه بطقس أو طقوس معينة كالذكر جماعيّاً بذكر غير مأثور توظيفُه ، وكالقيام المشهور ، وكالانصراف عن الأحكام والعظات إلى الأنوار والجمالات ، وكالإلغاء لبلاغ أهل التخصص من المحدثين والمفسرين والأصوليين والفقهاء ، والاستعاضة بشرع العوام ومدعي الذوق .

وبعد ذلك تتحول العبادة إلى جوقة ، ويكون الدين أناشيد كثيرة الدخل .

قال أبو عبدالرحمن : وهناك من يشفق أن يظهر للملأ بحب لرسول الله ﷺ ويكون ذلك الحب يبغضه رسول الله ﷺ .

وأنت إن صدقت في الحب لا تحب ما يبغضه حبيبك .

ويشفق أن يكون ذلك الحب مما كان يُبغض في القرون الممدوحة ولا يفعل .

ولو تباهل الطرفان بعد نفاد حسن النية ونزاهة الاجتهاد لكانت الكارثة محقق واقعة بمن خرج عن الولاء لله ولدينه بما لا يرضاه الله ولا رسوله ولا دينه ولا ولاة الأمر من مستحدثات البدع .

فإن قيل : ما المقياس لوضوح الأمر وجليته ؟ .

فالجواب أن دلائل الله على خلقه في ضرورات الدين شموس ساطعة .

قال تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم ﴾ [سورة آل عمران / ٣١]، فهذا خطاب من الله سبحانه وتعالى لرسوله جعل فيه المحبة اتباعًا، ثم أعقب ذلك بيانًا بقوله : ﴿ قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين ﴾ [سورة آل عمران / ٣٢]، فكفر الله المتولي عن الطاعة.

وطاعة رسول الله لا تحصل إلا بمعرفة بلاغه ، وأهل البلاغة عدول الأمة من المحدثين والفقهاء .

فالخلاف فيما بينهم فقهي ، وخلاف غيرهم لهم أصولي .

ومن المقياس أن يسأل المسلم : هل هذا من هدي محمد ﷺ ، لأن في صحيح مسلم من قوله ﷺ : «خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة» .

وزاد النسائي والبيهقي بإسناد صحيح : «وكل ضلالة في النار».

والبدعة في اصطلاح الشرع المطهر كل ما اتخذ دينًا ولم يكن في عصر رسول الله ﷺ مما جرت به السيرة ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ هم أهل الاتباع ، وقد قرر رسول الله ﷺ صفتهم المشرقة فقال - كما في صحيح مسلم - : «ما من نبي يبعثه الله عز وجل في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ،

ويقتدون بأمره ....» الحديث .

قال أبو عبدالرحمن : أمة محمد ﷺ خير الأمم، فصحابته خير الصحاب .

ومن استحيا كل بدعة ، ولم يفرق بينها وبين السنة فقد عطل نصوص البدعة من مفهومها ، ولزمه أن الشرع نهى عن معدوم لا جود له ألبتة ، ولزمه أن لا غلو في الدين ألبتة ، والله سبحانه وتعالى يقول : **﴿ يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ﴾** [سورة النساء / ١٧١] .

وأهم مقاييس فهم البدعة أنها إحداث ما ليس بشرع الله لغرض التدين به ، فتكون خارجة عن أمر مبلغ الشرع وتكون مردودة كما في قوله ﷺ : «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد» .

وقد صح عند الدارمي وغيره أن أبا موسى الأشعري قال لابن مسعود - رضي الله عنهم - : «إني رأيت في المسجد قومًا حلقًا جلوسًا ينتظرون الصلاة .. في كل حلقة رجل ، وفي أيديهم حصى ، فيقول : كبروا مئة .. فيكبرون مئة .

فيقول : هللوا مئة .. فيهللون مئة .

فيقول : سبحوا مئة .. فيسبحون مئة .

قال : فماذا قلت لهم ؟ .

قال : ما قلت لهم شيئًا إلا انتظار رأيك أو انتظار أمرك .

قال : أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم وضمنت لهم أن لا يضيع

من حسناتهم .

ثم مضى ومضينا معه حتى أتى حلقة من تلك الحلق فوقف عليهم فقال : ما هذا الذي أراكم تصنعون ؟ .

قالوا : حصى نعد بها التكبير والتهليل والتسبيح .

قال: فعدوا سيئاتكم فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيئ.

ويحكم يا أمة محمد ما أسرع هلكتكم .. هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون وهذه ثيابه وآنيته لم تكسر .

والذي نفسي بيده إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد ، أو مفتتحو باب ضلالة ؟ ! .

قالوا : والله يا أبا عبدالرحمن ما أردنا إلا الخير .

قال : وكم مريد للخير لن يصيبه» .

وقال لهم رضي الله عنه : «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم» .

وقال : «تعلموا العلم قبل أن يقبض ، وقبضه ذهاب أهله .

ألا وإياكم والتنطع والتعمق والبدع وعليكم بالعتيق» .

وأولئك القوم الذين يعدون بالحصى قال عنهم الراوي : «رأينا عامة أولئك الحلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج» .

قال أبو عبدالرحمن : إنكار ابن مسعود رضي الله عنه لعموم الواقع الذي لم يكن سلفياً وهوالتحلق لترديد الذكر جماعة ، وإحصاؤه بالحصى . وأما الذكر المقيد فيحصى بالأنامل لأنهن مستنطقات بنص الحديث .

قال أبو عبدالرحمن : وكان بعض السلفيين ينكر السبحة الألفية ، والآن صار التسبيح عن طريق التقنية ، فوجد جهاز في حجم البيضة يهمز زر فيه فتخرج أربع خانات بأربعة أصفار ، ثم يهمز مرة بعد مرة حتى يصل إلى ألف ، ثم يصفِّر لعد ألف آخر .. وهكذا .

ويتوقع أن يغزو هذا الجهاز السبحة الألفية .

* * *

١٦- المسألة السادسة عشرة : ما يقرؤه الإمام في صلاة الفجر :

قال أبو عبدالرحمن : من المصالح في أولوية الأقرأ والأفقه بالإمامة في الصلاة أنه يعلم السنة فيما يقرأ في الصلاة ، ويحفظ ما ترشد إليه السنة من أحكام الصلاة .

وغير الحافظ قد يعلم مقتضى السنة ولا يقدر على امتثاله لأنه غير حافظ .

وغير الفقيه وإن كان حافظًا قد يقرأ ما يعجبه ويعجز عن اتباع المسنون لأنه غير متفقه ، وقد يتلقى المواظبة على سورة وآيات في بعض الصلوات تقليداً ، ويكون ما تلقاه غير موافق للمستحب .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا أمر جريت عليه سنن طويلة من عمري، فكان الشيخ إبراهيم بن ناصر من آل صالح إمام مسجد سدير بشقراء - رحمه الله رحمة الأبرار - كثيرًا ما يقرأ في صلاة العشاء : ﴿ **فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه** ﴾ من سورة يونس .

وكان سليمان بن علي - رحمه الله - إمام مسجد الحسيني بشقراء ، وابن عباس ، وشقران ، وابن داوود إمام مسجد شارع السويلم بالرياض - رحمهم الله - يقرؤون آخر سورة النمل ﴿ وإذا وقع القول عليهم ﴾ وآخر سورة الكهف ، وآخر سورة مريم ، وآخر سورة المؤمنون ، وآخر سورة القصص ، وآخر سورة يس ... إلخ ... إلخ، فيعجبني ذلك وَأَتَأَسَّاه غفلة مني عن المأثور ، وغلبة تقليد ، ومحبة لأولئك الأشياخ سلوكًا وصوتًا .

واليوم بحمد الله كثر الحفاظ لكتاب الله ، وانتشر التفقه ، فلزم التذكير بالسنن فيما يقرؤه الأئمة في الصلوات .

قال أبو عبدالرحمن : وقد سهل الله أمر التكليف على العباد ، فمن كان لا يحفظ شيئًا من القرآن فإنه يسبح ويحمد ويكبر ويهلل ، ويجزئه ذلك عما فاته من القرآن كما في حديث رفاعة بن رافع وعبدالله ابن أبي أوفى عند أبي داوود والترمذي وغيرهما رضي الله عنهم .

ثم عليه أن يتعلم ما ينقصه من أمر دينه .

ومن كان يحفظ أجزاء من القرآن ولا يوجد في جماعة المسجد أحفظ منه يُفرَّغ للإمامة ، فيؤم المسلمين بحفظه ، ويحرص على حفظ ما جرت السنة بتلاوته في الصلوات .

قال أبو عبدالرحمن : وبعض حفاظ القرآن في هذا العصر يتلون القرآن من أوله إلى آخره خلال أشهر خلال الصلوات الجهرية ، أو خلال الصلوات الجهرية والسرية .

وهذا رغبة عن السنة .

قال أبو عبدالرحمن : وقدرتي في هذا السِّفر على تحرير السنة في صلاة الفجر فحسب .

فقد ذكر برهان الدين البخاري عن بعض الصحابة - رضي الله عنهم - أنه قال : «تلقيت من رسول الله ﷺ سورة والذاريات لكثرة ما كان يقرؤها في صلاة الفجر» (٥٧) .

قال أبو عبدالرحمن : ولم يخرِّج النص ، وسورة الذاريات من طوال المفصل ، ورسول الله ﷺ يقرؤ طواله في الفجر .

وروى مسلم في صحيحه والنسائي في تفسيره بإسنادهما إلى عمرو بن حريث رضي الله عنه قال : «صليت خلف النبي ﷺ الصبح فسمعته يقرأ ﴿ فلا أقسم بالخنس . الجوار الكنس . والليل إذا عسعس . والصبح إذا تنفس ﴾ (٥٨) .

قال أبو عبدالرحمن : هذه السورة من وسط المفصل .

---

(٥٧) المحيط البرهاني ١ / ١٣٢ وهو من كتب الأحناف المطولة لا يزال خطياً كرم علي بصورته الدكتور عبدالعزيز قاري .

(٥٨) تفسير ابن كثير ٤ / ٥١٠ .

وفي رواية : «سمعت النبي ﷺ يقرأ في الفجر : ﴿ إذا الشمس كورت ﴾ » .

انظر إرواء الغليل ٢ / ٦٣ .

وفي المحيط البرهاني ١ / ١٣٢ : «وعنه ﷺ أنه قرأ في الفجر ﴿ إذا الشمس كورت ﴾ و﴿ السماء انفطرت ﴾ .

وقال البرهان البخاري : «وروي عنه عليه السلام أنه قرأ في الفجر سورة المزمل والمدثر» [٥٩] .

قال أبو عبدالرحمن : هما من مطول المفصل .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبدالرزاق : حدثنا إسرائيل ، ويحيى ابن آدم : حدثنا إسرائيل : عن سماك بن حرب : أنه سمع جابر بن سمرة يقول : «كان رسول الله ﷺ يصلي الصلوات كنحو من صلاتكم التي تصلون اليوم ، ولكنه كان يخفف .. كانت صلاته أخف من صلاتكم ، وكان يقرأ في الفجر الواقعة ونحوها من السور» [٦٠] .

وعند عبدالرزاق : عن أبي بردة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قرأ في الفجر : ﴿ **إنا فتحنا لك فتحًا مبينًا** ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : هي قبيل طوال المفصل ، لأن الطوال من سورة ﴿ق﴾ إلى سورة ﴿عم﴾ .

وفي مصنف ابن أبي شيبة : عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قرأ في الفجر بسورة يونس وهود .

وقال الإمام أحمد : حدثنا محمد بن جعفر : عن شعبة : عن عبدالملك بن عمير : سمعت شبيب بن روح يحدث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ : أن رسول الله ﷺ صلى بهم الصبح فقرأ فيها الروم ،

---

(٥٩) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

(٦٠) تفسير ابن كثير ٤ / ٣٠٢ .

فأوهم ، فلما انصرف قال : «إنه يلبس علينا القرآن ، فإن أقواماً منكم يصلون معنا لا يحسنون الوضوء» .

قال ابن كثير : «هذا إسناد حسن ، ومتن حسن ، وفيه سر عجيب ، ونبأ غريب وهو أنه ﷺ تأثر بنقصان وضوء من ائتم به ، فدل ذلك على أن صلاة المأموم متعلقة بصلاة الإمام» (٦١) .

وأخرج البخاري في صحيحه عن أم سلمة - رضي الله عنها - تعليقاً أن رسول الله ﷺ قرأ في الفجر والطور .

قال أبو عبدالرحمن : هي من طوال المفصل .

وفي صحيح مسلم وغيره عن عبدالله بن السائب رضي الله عنه قال : «صلى النبي ﷺ بمكة الصبح فاستفتح سورة المؤمنين حتى إذا جاء ذكر موسى وهارون أو ذكر عيسى أخذته سعلة فركع» .

وأخرج مسلم في صحيحه وغير عن قطبة بن مالك رضي الله عنه قال : «كان النبي ﷺ يقرأ في الفجر في الركعة الأولى ﴿ ق والقرآن المجيد ﴾ .

وروى أحمد ومسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه : أن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر بـ ﴿ ق والقرآن المجيد ﴾ ونحوها .

وكانت صلاته بعد إلى تخفيف .

قال أبو عبدالرحمن : سورة ﴿ ق ﴾ أول المفصل .

---

(٦١) تفسير ابن كثير ٣ / ٤٥٠ .

قال الحافظ ابن كثير : «سورة ﴿ق﴾ أول الحزب المفصل على الصحيح ، وقيل : من الحجرات .

وأما ما يقوله العوام إنه من ﴿عم﴾ فلا أصل له ، ولم يقله أحد من العلماء - رضي الله عنهم - المعتبرين فيما نعلم .

والدليل على أن هذه السورة هي أول المفصل ما رواه أبو داوود في سننه باب تحزيب القرآن ثم قال : حدثنا مسدد : حدثنا قراب ابن تمام .

وحدثنا عبدالله بن سعيد أبو سعيد الأشج : حدثنا أبو خالد : حدثنا سليمان بن حبان وهذا لفظه : عن عبدالله بن عبدالرحمن بن يعلى : عن عثمان بن عبدالله بن أوس : عن جده .

قال عبدالله بن سعيد : حدثنيه أوس بن حذيفة ثم اتفقا .

قال : قدمنا على رسول الله ﷺ في وفد ثقيف قال فنزلت الأحلاف على المغيرة بن شعبة رضي الله عنه وأنزل رسول الله ﷺ بني مالك في قبة له .

قال مسدد : وكان في الوفد الذين قدموا على رسول الله ﷺ من ثقيف .. قال : كان رسول الله ﷺ كل ليلة يأتينا بعد العشاء يحدثنا .

قال أبو سعيد : قائماً على رجليه حتى يراوح بين رجليه من طول القيام فأكثر ما يحدثنا ﷺ ما لقي من قومه قريش ثم يقول ﷺ : لا أساء .. وكنا مستشعفين مستذلين - قال مسدد بمكة - فلما خرجنا إلى المدينة كانت الحرب سجالاً بيننا وبينهم ندال عليهم ويدالون علينا .

فلما كانت ليلة أبطأ عنا ﷺ عن الوقت الذي كان يأتينا فيه، فقلنا لقد أبطأت علينا الليلة ، قال ﷺ : إنه طرأ علي حزبي من القرآن فكرهت أن أجيئ حتى أتمه .

قال أوس: سألت أصحاب رسول الله ﷺ: كيف يحزبون القرآن ؟.

فقالوا : ثلاث ، وخمس ، وسبع ، وتسع ، وإحدى عشرة ، وثلاث عشرة ، وحزب المفصل وحده .

ورواه ابن ماجة : عن أبي بكر بن أبي شيبة : عن أبي خالد الأحمر به ، ورواه الإمام أحمد : عن عبدالرحمن بن مهدي : عن عبدالله بن عبدالرحمن (هو ابن يعلى الطائفي) به .

إذا علم هذا فإذا عددت ثمانيًا وأربعين سورة فالتي بعدهن سورة ﴿ق﴾ .

بيانه ثلاث : البقرة ، وآل عمران ، والنساء .. وخمس : المائدة ، والأنعام ، والأعراف ، والأنفال ، وبراءة .. وسبع : يونس ، وهود ، ويوسف ، والرعد ، وإبراهيم ، والحجر ، والنحل .. وتسع : سبحان ، والكهف ، ومريم ، وطه ، والأنبياء ، والحج ، والمؤمنون ، والنور ، والفرقان .. وإحدى عشرة : الشعراء ، والنمل ، والقصص ، والعنكبوت ، والروم ، ولقمان ، والم ، السجدة ، والأحزاب ، وسبأ ، وفاطر ، ويس .. وثلاث عشرة : الصافات ، وص ، والزمر ، وغافر ، وحم السجدة ، وحم عسق ، والزخرف ، والدخان ، والجاثية ، والأحقاف ، والقتال ، والفتح ، والحجرات .. ثم بعد ذلك الحزب

المفصل كما قاله الصحابة - رضي الله عنهم - ، فتعين أن أوله سورة ق ، وهو الذي قلناه ولله الحمد والمنة» [٦٢] .

قال أبو عبدالرحمن : قول جابر بن سمرة رضي الله عنه لما ذكر قراءة رسول الله ﷺ لسورة ﴿ ق ﴾ في الفجر : «وكانت صلاته بعد إلى تخفيف» : تحتمل ثلاثة أمور :

أولها : أنه كان يخفف صلاة الفجر فيما بعد ذلك بتقليل القراءة.

وثانيها : أن صلاته آخر الأمر إلى تخفيف منذ كان يقرأ في الفجر بسورة ﴿ ق ﴾ .

وثالثها : أن بقية الفرائض من الصلوات الخمس إلى تخفيف ، إذْ صلاة الصبح أطولهن .

ويشهد لهذا الاحتمال الأخير أن جابر بن سمرة رضي الله عنه لما ذكر قراءة رسول الله ﷺ في الظهر والعصر قال : «وفي الصبح أطول من ذلك» .

رواه أحمد ومسلم .

وفي رواية عند أبي داوود : «والصلوات كلها كذلك إلا الصبح فإنه كان يطيلها» .

قال ابن قيم الجوزية : «وأما الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن سمرة أن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر

---

(٦٢) تفسير ابن كثير ٤ / ٢٣٥ - ٢٣٦ .

﴿ق والقرآن المجيد﴾ وكانت صلاته بعد تخفيفًا فالمراد بقوله «بعد» أي: بعد الفجر : أي إنه كان يطيل قراءة الفجر أكثر من غيرها ، وصلاته بعدها كانت تخفيفًا .

ويدل على ذلك قول أم الفضل (وقد سمعت ابن عباس يقرأ ﴿والمرسلات عرفًا﴾ ، فقالت) : يا بني لقد ذكرتني بقراءة هذه السورة، إنها لآخر ما سمعت من رسول الله ﷺ يقرأ بها في المغرب فهذا في آخر الأمر (٦٣) .

وأيضًا فإن قوله : «وكانت صلاته بعد تخفيفًا» : قد حذف ما هي مضافة إليه ، فلا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق ، وترك إضمار ما يقتضيه السياق ، والسياق إنما يقتضي أن صلاته بعد الفجر كانت تخفيفًا ، ولا يقتضي أن صلاته كلها بعد ذلك اليوم كانت تخفيفًا ، هذا ما لا يدل عليه اللفظ ، ولو كان هو المراد لم يخف على خلفائه الراشدين ، فيتمسكوا بالمنسوخ ، ويدعوا الناسخ .

---

(٦٣) الاستدلال بقراءة سورة ﴿والمرسلات عرفًا﴾ ها هنا قد يعارض بأنه غير محقق ، لأن هذا ليس تخفيفًا ، وهو ينافي حمل كلمة «بعد» على ما سوى الفجر .
قال أبو عبدالرحمن : الجواب أن ابن قيم الجوزية أراد الاستدلال على ما هو بصدده من نفي دعوى أن التطويل في القراءة في الصلوات منسوخ ، ووجه الاستدلال : لو كان معنى حديث سمرة أن آخر أمره عليه الصلاة والسلام تخفيف صلاة الفجر بتخفيف القراءة لكان يخفف فيما سوى الفجر، لأنه ﷺ يطيل الفجر أكثر من غيرها. فلما ثبت أن آخر أمره إطالة المغرب بقراءة سورة المرسلات علم أنه لا يراد بحديث سمرة أنه خفف الصلاة في آخر الأمر، وإنما المراد أن ما سوى الفجر أخف من الفجر.

وأما قوله ﷺ : «أيكم أم الناس ، فليخفف» ، وقول أنس رضي الله عنه : «كان رسول الله ﷺ أخف الناس صلاة في تمام» ، فالتخفيف أمر نسبي يرجع إلى ما فعله النبي ﷺ ، وواظب عليه ، لا إلى شهوة المأمومين ، فإنه ﷺ لم يكن يأمرهم بأمر ثم يخالفه ، وقد علم أن من ورائه الكبير والضعيف وذا الحاجة ، فالذي فعله هو التخفيف الذي أمر به ، فإنه كان يمكن أن تكون صلاته أطول من ذلك بأضعاف مضاعفة ، فهي خفيفة بالنسبة إلى أطول منها .

وهديه الذي كان واظب عليه هو الحاكم على كل ما تنازع فيه المتنازعون ، ويدل عليه ما رواه النسائي وغيره عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال : «إن رسول الله ﷺ يأمرنا بالتخفيف ويؤمنا بـ ﴿الصافات﴾ ، فالقراءة بـ ﴿الصافات﴾ من التخفيف الذي كان يأمر به ، والله أعلم» (٦٤) .

وأسند أبو داوود في سننه إلى رجل من جهينة : أنه سمع النبي ﷺ يقرأ في الصبح ﴿إذا زلزت الأرض ..﴾ في الركعتين كلتيهما .

قال : فلا أدري أنسي رسول الله ﷺ أم قرأ ذلك عمداً .

قال الشوكاني : «تردد الصحابي في أن إعادة النبي ﷺ للسورة هل كان نسياناً : لكون المعتاد من قراءته أن يقرأ في الركعة الثانية غير ما قرأ به في الأولى» (٦٥) .

---

(٦٤) زاد المعاد ١ / ٢١٣ - ٢١٤ .

(٦٥) نيل الأوطار ٢ / ٢٣٠ - ٢٣١ .

وقال الشوكاني عن إسناده : «سكت عنه أبو داوود والمنذري ، وقد قدمنا أن جماعة من أئمة الحديث صرحوا بصلاحية ما سكت عنه أبو داوود للاحتجاج .

وليس في إسناده مطعن ، بل رجاله رجال الصحيح ، وجهالة الراوي لا تضر عند الجمهور ، وهو الحق» (٦٦) .

قال أبو عبدالرحمن : هذه السورة من قصار المفصل .

وقال البخاري في صحيحه : حدثنا حفص بن عمر قال : حدثنا شعبة : عن أبي المنهال (هو سيار بن سلامة) : عن أبي برزة : «كان النبي ﷺ يصلي الصبح وأحدنا يعرف جليسه ، ويقرأ فيها ما بين الستين إلى المئة» (٦٧) .

وقال البخاري : حدثنا محمد بن مقاتل قال : أخبرنا عبدالله (يعني ابن المبارك) قال : أخبرنا عوف (يعني الأعرابي) :

عن سيار بن سلامة .. ثم ساقه إلى أن قال : ويقرأ بالستين إلى المئة (٦٨) .

قال الحافظ : وقدرها في رواية الطبراني بسورة الحاقة ونحوها(٦٩).

وقال البخاري : حدثنا آدم قال : حدثنا شعبة قال : حدثنا سيار

---

(٦٦) نيل الأوطار ٢ / ٢٣٠ .

(٦٧) السابق ٢ / ٢٣٠ .

(٦٨) فتح الباري ٢ / ٢٣ و ص ٨٧ .

(٦٩) السابق ٢ / ٢٣ .

ابن سلامة .. ثم ساقه إلى أن قال : وكان يقرأ في الركعتين أو إحداهما ما بين الستين إلى المئة [٧٠] .

قال أبو عبدالرحمن : إحدى روايتيْ شعبة عن أبي المنهال ، ورواية عوف الأعرابي عن أبي المنهال بالجزم على أنه يقرأ في الصبح هذا العدد .

فدل ذلك على أن هذا العدد يُقرأ في الركعتين معًا ، لأنهما صلاة الصبح .

ورواية الشك وهي «في الركعتين أو إحداهما» تُردُّ إلى روايتي اليقين .

وبناء على رواية الشك قال الحافظ ابن حجر : «وهذه الزيادة [٧١] تفرد بها شعبة عن أبي المنهال ، والشك فيه منه .

وقد تقدم عن رواية الطبراني تقديرها بالحاقة ونحوها .

فعلى تقدير أن يكون ذلك في كل الركعتين فهو منطبق على حديث ابن عباس في قراءته في صبح الجمعة تنزيل السجدة وهل أتى [٧٢] .

وعلى تقدير أن يكون في كل ركعة فهو منطبق على حديث جابر

---

(٧٠) فتح الباري ٢ / ٢٤٩ .

(٧١) يعني قوله : «في الركعتين أو إحداهما» وهي رواية الشك .

(٧٢) السورتان كلاهما معًا إحدى وستون آية .

ابن سمرة في قراءته في الصبح بـ ﴿ ق ﴾ [٧٣] أخرجه مسلم ، وفي رواية له بالصافات [٧٤] ، وفي أخرى عند الحاكم بالواقعة» [٧٥] .

قال أبو عبدالرحمن : قياس الستين آية إلى مئة إنما كان بآيات سور طوال المفصل بدليل حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي سيأتي عن قراءة رسول الله ﷺ بطوال المفصل ، وبدليل التقدير بسورة الحاقة كما في رواية الطبراني .

وسورة الحاقة من المفصل .

وآيات سور طوال المفصل على هذا النحو :

اسم السورة	عدد الآيات
سورة ق	٤٥
سورة الذاريات	٦٠
سورة الطور	٤٩
سورة النجم	٦٢
سورة القمر	٥٥
سورة الرحمان	٧٨
سورة الواقعة	٩٦

(٧٣) سورة ﴿ق﴾ خمس وأربعون آية ، فلا انطباق .

وكان ﷺ يقرؤها في الركعة الأولى كما في حديث قطبة بن مالك رضي الله عنه الذي سبق إيراده.

(٧٤) الصفات ١٨٢ آية ، وليست من المفصل .

(٧٥) فتح الباري ٢ / ٢٩٤ .

اسم السورة	عدد الآيات
سورة الحديد	٢٩
سورة المجادلة	٢٢
سورة الحشر	٢٤
سورة الممتحنة	١٣
سورة الصف	١٤
سورة الجمعة	١١
سورة المنافقون	١١
سورة التغابن	١٨
سورة الطلاق	١٢
سورة التحريم	١٢
سورة الملك	٣٠
سورة القلم	٥٢
سورة الحاقة	٥٢
سورة المعارج	٤٤
سورة نوح	٢٨
سورة الجن	٢٨
سورة المزمل	٢٠
سورة المدثر	٥٦
سورة القيامة	٤٠
سورة الإنسان	٣١
سورة المرسلات	٥٠

قال أبو عبدالرحمن : فليس في طوال المفصل ما يزيد على ٩٦ آية، فكان ﷺ يقرأ في الركعتين سورة لا تقل عن ستين آية ، أو يقرأ سورتين في الركعتين لا تزيدان على مئة آية ، ولا تقلان عن ستين آية .

وكلهن من طوال المفصل ، وذلك في الغالب من عمله عليه الصلاة والسلام .

وحديث أبي برزة برواية الشك أورده الإمام أبو محمد ابن حزم [٧٦] ، وجعله دليلاً على ما أسلفه من قوله : «نستحب أن يقرأ في صلاة الصبح من أم القرآن في كل ركعة من ستين آية إلى مئة آية من أي سورة شاء» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا على الجواز لا على الاستحباب .

أما المستحب فأن تكون الآيات من طال المفصل ، وليس من أي سورة شاء» .

كما أن ستين آية إلى مئة تكون في الركعتين معًا ، وليس في كل ركعة .

وقد مر الدليل على هذين الأمرين .

---

(٧٦) قال في المحلى ٤ / ١٠١ : «حدثنا عبدالرحمن بن عبدالله بن خالد : حدثنا إبراهيم ابن أحمد : حدثنا الفربري : حدثنا البخاري» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا إسناد لنسخة أبي محمد من صحيح البخاري برواية شيخ أبي محمد عبدالرحمن الهمداني : عن المستملي أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد ، وانظر إسناد الحافظ ابن حجر إليها في فتح الباري ١ / ٩ .

قال أبو هريرة رضي الله عنه :ما رأيت رجلاً أشبه صلاة برسول الله ﷺ من فلان (لإمام كان بالمدينة) .

قال سليمان بن يسار : فصليت خلفه ، فكان يطيل الأوليين من الظهر ويخفف الآخرين ، ويخفف العصر ، ويقرأ في الأوليين من المغرب بقصار المفصل ، ويقرأ في الأوليين من العشاء من وسط المفصل ، ويقرأ في الغداة بطوال المفصل .

رواه أحمد والنسائي وابن خزيمة وصححه ، وصحح ابن حجر في بلوغ المرام إسناد النسائي .

وورد على الاستدلال بهذا الحديث أن المشابهة في معظم أجزاء الصلاة لا في جميع ما لاحظه ابن يسار (٧٧) .

قال أبو عبدالرحمن : على هذا يحتمل أن قراءة إمام المدينة بطوال المفصل ليست من الأجزاء التي شابه فيها صلاة رسول الله ﷺ، إذ يحتمل أن تكون المشابهة في غير ذلك .

قال أبو عبدالرحمن : الذي حكم بالمشابهة صحابي جليل ، والذي استقرأ فقيه تابعي جليل .

فالأصل المشابهة في هيئات الصلاة التي تلاحظ من مرة واحدة من هيئة القيام والقعود والسجود .. إلخ .

أما ما يعرف من صلواته بالاستقراء كتتبع قراءاته في الصبح

---

(٧٧) انظر فتح الباري ٢ / ٢٩٠ و ٣١٢ .

والمغرب ... إلخ ، فليس له حكم الرفع ، وأنه شبيه فعل رسول الله ﷺ، لأن أبا هريرة لم يحكم لصلوات والي المدينة ، ولم يذكر استقراءً لصلواته ، وإنما حكم لصلاته .

قال أبو عبدالرحمن : ولكن يوجد دليل من خارج دل على أن قراءة والي المدينة لطوال المفصل في الصبح مما شابه فيه صلاة رسول الله ﷺ ، وهو أن أكثر السور التي مرت وذكر أن رسول الله ﷺ يقرؤها في الفجر كانت من طوال المفصل .

وكان ﷺ كما في حديث أبي برزة يقرأ في ركعتيْ فريضة الفجر ستين آية إلى مئة آية ، ولم ينقل أنه انتزع تلك الآيات من طوال السور، بل نقل عنه في الفجر قراءة سور كاملة من طوال المفصل في أغلب الأوقات .

فصح أن الستين إلى مئة سورة كاملة ، أو سورتان ، وأكثر ما يكون ذلك في طوال المفصل .

وقال برهان الدين البخاري : صح [أن] النبي ﷺ قرأ في صلاة الفجر في السفر سورة المعوذتين [٧٨] .

وهذا في حالة الضرورة ، وفسر الضرورة بالتعجيل في السير أو الخوف من العدو [٧٩] .

---

(٧٨) يعني حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه ، وانظر عنه تفسير ابن كثير ٤ / ٦١١ - ٦١٢ .

(٧٩) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتفق عليه قال : «كان رسول الله ﷺ يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة ﴿ألم تنزيل﴾ السجدة و ﴿هل أتى على الإنسان﴾» .

وللطبراني من حديث ابن مسعود رضي الله عنه : «يديم ذلك» (٨٠) .

قال أبو محمد ابن حزم : «روينا من طريق عبدالرزاق: عن معمر: عن الزهري : عن أنس رضي الله عنه : أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أمَّ الصحابة رضي الله عنهم في صلاة الصبح بسورة البقرة قرأها في الركعتين» .

قال أحمد شاكر : رواه البيهقي من طريق الشافعي : عن ابن عيينة : عن الزهري .

ورواه مالك في الموطأ : عن هشام بن عروة : عن أبيه (٨١) .

قال أبو عبدالرحمن : وقد سلَّم منها قريبًا من طلوع الشمس ، فقالوا : يا خليفة رسول الله : كادت الشمس تطلع ؟ .

فقال : لو طلعت لم تجدنا غافلين .

وقال الإمام أبو محمد ابن حزم : «عن قتادة : عن أنس رضي الله عنه : أن أبا بكر رضي الله عنه أمهم في الصبح بآل عمران» (٨٢) .

قال أبو محمد : «روينا عن أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما: أن كل واحد منهما صلى الصبح بالصحابة رضي الله عنهم

---

(٨٠) سبل السلام ١ / ٣٦٣ .

(٨١) المحلى ٤ / ١٠٤ .

(٨٢) السابق ٤ / ١٠٤ .

فقرأ في الركعة مئة آية من آل عمران، ثم قرأ في الثانية باقي السورة.

وصح مثل هذا أيضًا عن ابن مسعود رضي الله عنه»[٨٣] .

قال أبو محمد : «وعن سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة كلاهما: عن الأعمش : عن إبراهيم التيمي : عن حصين بن سبرة : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ في الفجر يوسف ، ثم قرأ في الثانية ﴿ والنجم ﴾ فسجد ، ثم قام قرأ ﴿ إذا زلزلت ﴾»[٨٤] .

وقال أبو محمد : «من طريق عبدالرحمن بن مهدي : عن شعبة : عن الحكم بن عتيبة : أنه سمع عمرو بن ميمون يقول : إن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه صلى الصبح بذي الحليفة فقال : سبحانك الله وبحمدك .. تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك .

وقرأ ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ ، و ﴿قل هو الله أحد﴾ .

وكان يتم التكبير»[٨٥] .

وقال البرهان البخاري : «وعن عمر رضي الله عنه أنه قرأ في الركعة الأولى سورة النحل ، وفي الركعة الثانية سورة بني إسرائيل»[٨٦] .

وقال ابن قيم الجوزية : «كان عمر رضي الله عنه يقرأ في الفجر بيوسف والنحل ، ويهود وبني إسرائيل ونحوها من السور .

---

(٨٣) المحلى ٤ / ١٠٥ .

(٨٤) السابق ٤ / ١٠٤ .

(٨٥) نفسه ٤ م / ١٠٤ .

(٨٦) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

ولو كان تطويله ﷺ منسوخًا لم يخف على خلفائه الراشدين ويطلع عليه النقارون»[87] .

وقال البخاري : «قرأ الأحنف بالكهف في الأولى ، وفي الثانية بيوسف أو يونس ، وذكر أنه صلى مع عمر رضي الله عنه الصبح بهذا »[88] .

قال الحافظ ابن حجر : «وصله جعفر الفريابي في كتاب الصلاة له من طريق عبدالله بن شقيق .

وقال في الثانية يونس .. ولم يشك .

ومن هذا الوجه أخرجه أبو نعيم في المستخرج»[89] .

قال أبو محمد : «عن علقمة أنه كان يقرأ في الأولى من صلاة الصبح سورة الدخان ، والطور ، وسورة الجن ، ويقرأ في الثانية آخر البقرة ، وآخر آل عمران ، والسورة القصيرة»[90] .

قال أبو محمد : «عن أبي وائل أنه قرأ في إحدى ركعتيْ الصبح أم القرآن وآية .

وعن إبراهيم النخعي نحو هذا »[91] .

قال أبو عبدالرحمن : الأصل جواز قراءة ما تيسر من القرآن من الفاتحة في الأوليين من الفرائض ، وفي جميع النوافل ،

---

(87) زاد المعاد ١ / ٢١٢ .

(88) فتح الباري ٢ / ٢٩٨ .

(89) السابق ٢ / ٣٠٠ .

(90) المحلى ٤ / ١٠٦ .

(91) السابق ٤ / ١٠٦ .

فيجزئ للجواز آية واحدة .

وأما الجزء من الآية لمن يحفظ الآية أو يحفظ غيرها فلم تَجْرِ به سنة ، ولا يُعرف له مسوغ (كمن يورد جزءًا من الآية في غير الصلاة للاستشهاد به على حكم، فإن هذا مسوغ) ، فالأحرى أن ذلك لا يجوز، لانتفاء المسوغ .

واستحب الإمام أحمد كون الآية طويلة كآية الدين، وآية الكرسي.

والأصل في جواز قراءة الآية الواحدة حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ كان يقرأ في ركعتيْ الفجر النافلتين في الأولى منهما الآية ١٣٦ من سورة البقرة وهي قوله تعالى : ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ .

وفي الثانية بالآية ٦٤ من سورة آل عمران ، وهي قوله تعالى : ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولوا فقولا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾ رواه أحمد ومسلم .

ومنع بعضهم من قراءة آية لا يتعلق بها حكم نحو : ﴿ ثم نظر ﴾ و ﴿ مدهامتان ﴾ (٩٢) .

---

(٩٢) انظر حاشية الروض المربع ٢ / ٣٣ .

قال أبو عبدالرحمن : كلام الله مستودع الفوائد ، وبَتْر جملةٍ لا تفيد معنى إلا بغيرها عبث بكلام الله .

وكره الحنابلة القراءة بكل القرآن في فرض لعدم نقله ، وللإطالة .

قال أبو عبدالرحمن : وإذ اتضح الجائز وغير الجائز في القرءاة في الصلاة : فإن الاستمرار على الجائزة أو تغليبه يكون مكروهًا لأنه رغبة عن السنة ، والسنة في صلاة الصبح ما كان الأغلب من فعل رسول الله ﷺ وهو القراءة من طوال المفصل في الحضر .

والدوام على المستحب يُظهر المندوب في صورة الواجب ، فلابُدَّ من فعل الجائز المفضول بعض المرات .

ولا كره القراءة في الصبح بقصار المفصل في حالات العذر كمرض وسفر وغلبة نعاس ولزوم غريم وخوف .

ولبرهان الدين البخاري تفريع ينبغي أن يناقش ، وذلك أنه - رحمه الله - وجد قراءات الرسول ﷺ في الصبح متعددة ، فاعتبر التعدد اختلافًا يحتاج إلى توفيق ، فقال عن فقهاء الحنفية : «والمشايخ وفقوا بين الروايات فمنهم من قال : أربعون للملك ، وما فوق ذلك إلى الستين للوسط من الناس ، وما من الستين إلى المئة للذين يتهجدون ويستأنسون بالقراءة ولا يملون .

ومنهم من وفق من وجه آخر فقال : المراد من الأربعين إذا

كانت [٩٣] الآي طوالاً لا كسورة الملك فإنها مع طولها ثلاثون آية .

والمراد من الخمسين والستين إذا كانت الآية متوسطة بين الطول والقصر ، أو مختلطة منها القصار والطوال .

والمراد بين الستين إلى المئة إذا كانت الآية قصارًا [٩٤] كسورة المزمل والمدثر وكسورة ...

ومنهم من وفق من وجه آخر فقال: إن كان الوقت ...[٩٥] نحو الصيف يقرأ أربعين وإن كان الوقت ... [٩٦] كالشتاء يقرأ ما بين الستين إلى المئة.

وإن كان فيما بينهما يقرأ من خمسين إلى ستين .

ومنهم من يقول: إذا كانت طوالاً يقرأ ما بين الستين إلى مئة، وإذا [٩٧] كانت مما بين ذلك يقرأ خمسين أو ستين» [٩٨] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا التفريق بين الملوك والقراء والعامة يحتاج إلى دليل وإلا فهو دعوى على الشرع .

---

(٩٣) في الأصل : كان .

وإنما ذكر الأربعين لأنه نقل عن الكتاب لمحمد بن الحسن الشيباني أنه يقرأ في الفجر في الركعة بأربعين أو خمسين آية سوى فاتحة الكتاب .

ولم يعز ذلك إلى سنة منقولة .

(٩٤) في الأصل : قصار .

(٩٥) في الأصل كلمة لم أستبنها .

(٩٦) في الأصل كلمة لم أستبنها .

(٩٧) في الأصل بدون واو .

(٩٨) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

وهو دعوى غير معقولة التطبيق إلا بفرز مساجد للملوك ، وأخرى للقراء ، وأخرى للعامة ! ! .

قال أبو عبدالرحمن : ولا داعي للتوفيق أصلاً لأن رسول الله ﷺ لم يحدد عدد آيات معينًا ، وإنما كان - عليه الصلاة والسلام - يقرأ سورتين من طوال المفصل ، أو سورة ، فقدَّر أبو برزة رضي الله عنه ذلك بما بين ستين آية إلى مئة .

وهذا هو واقع آيات سور طوال المفصل .

وأما التفريق بين الشتاء والصيف فقد يعلل به التفريق بين قراءة الرسول ﷺ بطوال المفصل وسور طوال من غير المفصل .

وشاهد هذا التفريق حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : بعثني رسول ﷺ إلى اليمن فقال : «يا معاذ إذا كان في الشتاء فغلس بالفجر وأطل القراءة قدر ما يطيق الناس ولا تملهم .

وإذا كان الصيف فأسفر بالفجر ، فإن الليل قصير ، والناس ينامون ، فأمهلهم حتى يدركوا» .

رواه البغوي في شرح السنة ، وبقي بن مخلد في مسنده ، وأبو نعيم في الحلية [٩٩] .

قال أبو عبدالرحمن :ليل الشتاء طويل، ونهاره قصير فشرع الإسفار مع طول القراءة أخذًا من طول الليل، واحترازًا من مفاجأة نهاره .

---

(٩٩) نيل الأوطار ٢ / ٢٠ .

وشرع التطويل لأن أهل العبادة شبعوا نومًا ، ونشطوا لقرآن الفجر المشهود .

وعلى هذا فمشروعية التغليس في الشتاء .

وليل الصيف قصير ، ونهاره طويل ، فشرع عدم التغليس لانتظار المصلين ليقوموا من نومهم ، ولا تطول القراءة بأكثر من سور طوال المفصل ، لأن الصلاة لن تقام إلا بعد الغلس .

واختلف العلماء في التغليس والإسفار أيهما أفضل ، وعندي أن حديث معاذ هذا هو الفيصل في النزاع .

وإنما المشكل هاهنا حيث حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ صلى صلاة الصبح مرة بغلس ، ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها ، ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر .

رواه أبو داوود بإسناد صحيح .

قال أبو عبدالرحمن : والجواب عنه أن وفاة رسول الله ﷺ في يونيو بعيد الشتاء ولا يزال الليل طويلاً ، وذلك وقت التغليس .

وقسم برهان الدين البخاري حالة الحضر إلى حالة ضرورة ، وهو الخوف من فوات الوقت ، فيقرأ في الفجر مقدار مالا يفوته وقت الصلاة .

فإن كان في حالة اختيار (وهي سعة الوقت) يقرأ في الفجر بأربعين أو خمسين أو ستين آية سوى فاتحة الكتاب .

وروى الحسن بن زياد : عن أبي حنيفة : أن يقرأ ما بين الستين إلى مئة .

وفي غيره : رواية الأصول : عن أبي حنيفة أن يقرأ في الركعة الأولى ﴿ ألم تنزيل ﴾ السجدة ، وفي الثانية ﴿ هل أتى على الإنسان ﴾ [100] .

قال أبو عبدالرحمن : إنما ذلك في صبح الجمعة .

قال ابن قيم الجوزية : «وكان يصليها يوم الجمعة بـ ﴿ ألم تنزيل ﴾ السجدة وسورة ﴿ هل أتى على الإنسان ﴾ كاملتين ولم يفعل ما يفعله كثير من الناس من قراءة بعض هذه وبعض هذه في الركعتين، وقراءة السجدة وحدها في الركعتين ، وهو خلاف السنة .

وأما ما يظنه كثير من الجهال أن صبح يوم الجمعة فُضِّل بسجدة ، فجهل عظيم ، ولهذا كره بعض الأئمة قراءة سورة السجدة لأجل هذا الظن ، وإنما كان ﷺ يقرأ هاتين السورتين لما اشتملتا عليه من ذكر المبدأ والمعاد ، وخلق آدم ، ودخول الجنة النار ، وذلك مما كان ويكون في يوم الجمعة ، فكان يقرأ في فجرها ما كان ويكون في ذلك اليوم ، تذكير للأمة بحوادث هذا اليوم ، كما كان يقرأ في المجامع العظام كالأعياد والجمعة بسورة ﴿ ق ﴾ و ﴿ واقتربت ﴾ و ﴿ سبح ﴾ و﴿ الغاشية ﴾» [101] .

---

(١٠٠) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

(١٠١) زاد المعاد ١ / ٢٠٩ - ٢١٠ .

لما قسم برهان الدين البخاري السفر إلى حالة ضرورة ، وحالة اختيار : فسَّر حالة الاختيار بالأمن وأن لا يريد عجلة السير .

ثم قال : «أما حالة الاختيار في السفر يقرأ في الفجر سورة البروج وانشقت ليحصل الجمع بين مراعاة السنة في القراءة وبين التخفيف» (١٠٢) .

قال أبو عبدالرحمن : السنة في الصبح القراءة من طوال المفصل، وهاتان السورتان من أوساطه .

والرسول ﷺ قرأ في السفر من قصاره .

ولما ذكر البخاري حديث أم سلمة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ قرأ بالطور وحديث أبي برزة رضي الله عنه عن قراءة رسول الله ﷺ الصبح ما بين الستين إلى المئة : علق الحافظ ابن حجر بقوله : «كأن المصنف قصد بإيراد حديثيْ أم سلمة وأبي برزة بيان حالتيْ السفر والحضر» (١٠٣) .

قال الحافظ ابن حجر عن حديث أم سلمة المعلق عند البخاري : «وصله المصنف في بابا طواف النساء من كتاب الحج من رواية مالك عن أبي الأسود : عن عروة : عن زينب : عن أمها أم سلمة قالت : شكوت إلى النبي ﷺ أني أشتكي .. أي إن بها مرضًا .. فقال : طوفي وراء الناس وأنت راكبة» .

---

(١٠٢) المحيط البرهاني ١ / ١٣٣ .

(١٠٣) فتح الباري ٢ / ٢٩٤ .

قالت : فطفت حينئذٍ والنبي ﷺ يصلي ... الحديث .

وليس فيه بيان أن الصلاة حينئذٍ كانت الصبح ، ولكن تبين ذلك من رواية أخرى أوردها بعد ستة أبواب من طريق يحيى بن أبي زكريا الغساني : عن هشام بن عروة : عن أبيه .. ولفظه : فقال : «إذا أقيمت الصلاة للصبح فطوفي» .

وهكذا أخرجه الإسماعيلي من رواية حسان بن إبراهيم عن هشام.

وأما ما أخرجه ابن خزيمة من طريق ابن وهب : عن مالك وابن لهيعة جميعًا : عن أبي الأسود في هذا الحديث قال فيه : قالت وهو يقرأ في العشاء الآخرة : فشاذ .

وأظن سياقه للفظ ابن لهيعة ؛ لأن ابن وهب رواه في الموطأ عن مالك فلم يعين الصلاة .. كما رواه أصحاب مالك كلهم أخرجه الدارقطني في الموطآت له من طرق كثيرة عن مالك .. منها رواية ابن وهب المذكورة ، وإذا تقرر ذلك فابن لهيعة لا يحتج به إذا انفرد فكيف إذا خالف .

وعرف بهذا اندفاع الاعتراض الذي حكاه ابن التين عن بعض المالكية حيث أنكرَ أن تكون الصلاة المذكورة صلاة الصبح فقال : ليس في الحديث بيانها ، والأولى أن تحمل على النافلة ، لأن الطواف يمتنع إذا كان الإمام في صلاة الفريضة . انتهى .

وهو رد للحديث الصحيح بغير حجة .

وعن سر إطالة صلاة الصبح قال ابن قيم الجوزية : وكان ﷺ

يطيل الركعة الأولى على الثانية من صلاة الصبح ومن كل صلاة ، وربما كان يطيلها حتى لا يسمع وقع قدم ، وكان يطيل صلاة الصبح أكثر من سائر الصلوات ، وهذا لأن قرآن الفجر مشهود ، يشهده الله تعالى وملائكته .

وقيل : يشهده ملائكة الليل والنهار ، والقولان مبنيان على أن النزول الإلهي هل يدوم انقضاء صلاة الصبح، أو إلى طلوع الفجر ؟ .. وقد ورد فيه هذا وهذا .

وأيضًا فإنه لما نقص عدد ركعاتها جعل تطويلها عوضًا عما نقصته من العدد .

وأيضًا فإنها تكون عقيب النوم ، والناس مستريحون .

وأيضًا فإنها تكون في وقت تواطأ فيه السمع واللسان والقلب لفراغه وعدم تمكن الاشتغال فيه ، فيفهم القرآن ويتدبره .

وأيضًا فإنها أساس العمل وأوله ، فأعطيت فضلاً من الاهتمام بها وتطويلها ، وهذه أسرار إنما يعرفها من له التفات إلى أسرار الشريعة ومقاصدها وحكمها ، والله المستعان» (١٠٤) .

وقول جابر بن سمرة رضي الله عنه : «كان النبي ﷺ يقرأ بـ ﴿ق والقرآن المجيد﴾ ونحوها» ، ذو دلالتين :

أولاهما : أن قراءته من طوال المفصل ، لأن سور طوال المفصل نحو سورة ﴿ق﴾ ، لأن سورة ﴿ق﴾ من طوال المفصل .

---

(١٠٤) فتح الباري ٢ / ٢٩٦ .

وثانيتهما : أن ذلك غالب حاله ق بدلالة «كان»[١٠٥] .

قال أبو عبدالرحمن : يمنع من حمل كان هاهنا على مجرد الوقوع أن الأصل فيها الاستمرار ، وأنه قام الدليل على أن غالب حاله عليه السلام في السفر في غير الشتاء قراءة طوال المفصل .

* * *

١٧- المسألة السابعة عشرة : وظائف المسجد في شرع الله ، وبيان أن هذه المسألة خاصة بالمسجد المبني ، وحرمة اتخاذ المسجد للتأليب على ولي الأمر المسلم ، وبيان أن النصوص في التغاضي عن أخطاء ولي الأمر المسلم أخص من عموم النصوص في الحسبة ، ثم سرد وظائف المسجد ، وخلال ذلك الكلام عن دلالة قوله تعالى : ﴿ وأن المساجد لله ﴾ على أن المسجد للعبادة ، وأن الولاية عليه للمؤمنين ، وقصة مسجد الضرار ، وما يشمله حكم الضرار ، والحث على بناء المساجد باقتصاد ، والنهي عن الزخرفة ، ومناسبة النهي لوظائف المسجد ، واحتمالات تأويله حديث «ترب وجهك» ، والأمر بتنظيف المساجد ، وتطهيرها ، وتطييبها ، وحكم دخول المسجد بالنعال :

المسجد بيت عبادات لله سبحانه ورد بها النص من صلاة وقرآن وذكر لله واعتكاف .

---

(١٠٥) زاد المعاد ١ / ٢١٥ - ٢١٦ .

ولأجل ذلك شرع تعظيم المسجد واحترامه ، والتطهر والتزين والتطيب به، ولما يؤدى فيه من عبادات ، ولهذا جعل الله ولايته للمؤمنين.

ومن دخل المسجد يصلي ركعتين قبل أن يجلس ، وقد سماهما العلماء تحية المسجد ، وفي حديث أبي قتادة رضي الله عنه حسب رواية الأثرم في سننته : قال ﷺ : أعطوا المساجد حقها .

قالوا : وما حقها ؟ .

قال : أن تصلوا ركعتين قبل أن تجلسوا .

قال أبو عبدالرحمن : والعبادات المذكورة هي التي شرع من أجلها المسجد ابتداء ، فكل ما نافاها أو شغل عنها فلا يباح جعل المسجد ظرفًا له إلا بدليل فيوقف عند الدليل .

وما أبيح في المسجد ولم يكن من وظائف المسجد التي شرع المسجد من أجلها ابتداء فيتفقه في مقاصدها ليعلم ما يدخل في حكمها مما استجد ولم يرد النص عليه باسمه .

ولابد من تقصي ما نهي عنه في المسجد ، لأن المقارنة بين ما أوجب في المسجد أو استحب أو أبيح ، وبين ما حرم أو كره : ينتج اجتهادًا موفقًا فيما استجد مما لم يذكره النص باسمه .

وسيبين - إن شاء الله - من استعراض النصوص أن الله أباح في المسجد أمورًا عادية غير عبادية توسعة على المسلمين ، وأباح فيه أمورًا لعلها من باب الضرورة كربط الأسير ، وتمريض الجريح ، لأن

المسلمين يومها لم يتوسعوا في العمران ، فتوجد المصحات والسجون وبيت الإمارة .

ولقد استجدت اليوم أمور ربما اختلفت معها أحكام المساجد ، فتأثيث المساجد بالفرش والأجهزة الثمينة ، وفساد الناس ، وعدم تورع الفسقة عن ممارسة المحرمات في المسجد .. كل ذلك اقتضى قفله في أكثر الأوقات ، والتشدد في منع ما يلوثه كالصلاة بالنعال .. لا لأنها لا تجوز شرعًا ، بل صيانة للفرش .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا البحث عن أحكام المكان الذي بني فسمي مسجداً ، فلا يدخل في ذلك الأحكام التي يكون بها المكان مسجداً مما بحثه الفقهاء عن مبارك الإبل ، والمجزرة ، والحمام ، والمقبرة ، والأرض المغصوبة ، والراحلة وظهر الكعبة ، ومعابد الكفار .

وكل ما شرع للمسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ فهو عام للمساجد حتى يقوم دليل الخصوصية .

والنصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم واجبة ، وهي من الوعظ والتعليم الذي يكون في حلق الذكر بالمسجد .

والنصيحة لأئمة المسلمين وولاة الأمر منهم تكون بالدعاء لهم ، ونشر محاسنهم ، والكف عن مساوئهم خوفًا من تعبئة العامة وتجرئتهم ، والتهوين من هيبة السلطان ، وتفريق الجماعة ، وإتاحة الفرصة لتدخل العدو أو شماتته .

ومواضع النصح تكون في السر والمكاتبة والمصابرة وإظهار الطاعة والولاء ليقبل النصح .

فإن اتخذت حلقات الذكر في المسجد تآمراً على ولي الأمر المسلم الذي لا يخلو من أخطاء وتأليبها عليه ، فذلك خروج وشقاق ، وخطب فتنة ، ومن لم يستطع التغيير فعليه هجر مثل هذه المساجد ما ظلت بهذه الحال .

ففي الحديث المتفق عليه عن رسول الله ﷺ من رواية أبي هريرة رضي الله عنه : من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر ، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية .

قال أبو عبدالرحمن : من راغم السلطان المسلم ، وعبأ العامة وأكثر النقد : فلم يصبر على أميره .

وفي حديث عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم ويصلون عليكم .

وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم.

قال : قلنا : يا رسول الله : أفلا ننابذهم عند ذلك ؟ .

قال : لا .. ما أقاموا فيكم الصلاة إلا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ، ولا ينزعن يداً من طاعة .. رواه أحمد ومسلم .

قال أبو عبدالرحمن : من خطب في العامة بنقد ولاة الأمر – في غير كفر بواح – أو أكثر التعريض بهم في شعر أو نثر : فقد نابذهم ، ونزع عن طاعتهم ، ومهد السبيل للخروج عليهم .

وروى الترمذي وأحمد والطيالسي بإسناد حسن عن أبي بكرة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من أهان السلطان أهانه الله .

قال أبو عبدالرحمن : من عبأ العامة بهفوات السلطان أو تقصيره وجرأهم عليه فقد أهانه .

ومثل هذه النصوص أخص من عموم النصوص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

قال أبو عبدالرحمن : السجود مصطلح شرعي على انحناء تلتصق فيه الجبهة والأنف بالأرض مع بقية الأعضاء السبعة .

والمسجد مسمى لمكان يفعل فيه ذلك على سبيل التعبد لله وحده خلال هيئات الصلاة المفروضة التي أوجب الله لها حضور الجماعة في مسجد ، وشرع لذلك الأذان والإقامة .

قال تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾ [سورة البقرة / ٤٣] .

فها هنا معيتان : زمانية ومكانية .

وإذن فالصلاة المفروضة هي الوظيفة الأولى للمسجد في الإسلام، والمسلم يحبس نفسه في المسجد وجوباً إذا تعينت فيه

الصلاة ، وذلك إذ نودي للصلاة وهي في المسجد ، ويحرم عليه الخروج إلا لضرورة ثم يعود لأداء الصلاة .

صح بذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند الجماعة إلا البخاري كما رواه أبو الشعثاء قال : خرج رجل من المسجد بعدما أذن فيه ، فقال أبو هريرة رضي الله عنه : أما هذا فقد عصى أبا القاسم .

وقال أبو هريرة رضي الله عنه : أمرنا رسول الله ﷺ : إذا كنتم في المسجد فنودي بالصلاة فلا يخرج أحدكم حتى يصلي رواه أحمد (١٠٦).

وشرع الله للمسجد وظائف أخرى من العبادات كالصلوات النوافل ، والذكر ، والاعتكاف ، وتعلم العلم وتعليمه .

وكل تلك الوظائف عبادات محضة لوجه الله سبحانه ، ولهذا سمي المسجد بيت الله ، لأن وظائفه من أجل الله .

ودليل التسمية ببيت الله أن الله سمى المساجد بيوتًا في قوله تعالى : ﴿**في بيوت أذن الله أن ترفع ..**﴾ [سورة النور / ٣٦] .

وحكم بأن المساجد له سبحانه ، فقال : ﴿**وأن المساجد لله**﴾ [سورة الجن / ١٨] .

---

(١٠٦) قال الشوكاني في نيل الأوطار ٢ / ١٦٥ : «وفي الباب عن عثمان رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : من أدرك الأذان وهو في المسجد ثم خرج (لم يخرج لحاجة ، وهو لا يريد الرجعة) فهو منافق .. رواه ابن سنجر ، والزيدوني في أحكامه ، وابن سيد الناس في شرح الترمذي ، وأشار إليه الترمذي في جامعه .

قال أبو عبدالرحمن : إذن المساجد بيوته .

ومناط التسمية من جهتين :

الأولى : ما أسلفته من كون المسجد بيت عبادة لا تصرف إلا لله.

والثانية : أن البشر يكون لهم ولاية على المسجد ، ولا تكون لهم ملكيته ، بل ملكيته لله وحده .

وإذا أضيف المسجد إلى بشر فقيل : مسجد فلان : فليست الإضافة للملكية ، وإنما هي إضافة لخصوص علاقة ككون ذلك الإنسان بناه ، أو وقفه ، أو له فيه حلقة علمية ... إلخ .

والدليل على هاتين الجهتين قول الله تعالى : ﴿ **وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً** ﴾ [سورة الجن / ١٨] .

فالنهي عن دعاء غير الله إيجاب لدعاء الله وحده مما يعبدالله في المسجد .

واللام في قوله تعالى ﴿ **لله** ﴾ تقتضي أن ملكيتها لله وحده .

ولهذا أورد أبو محمد ابن حزم هذه الآية وعلق بقوله : «فلا يكون مسجداً إلا خارجاً عن ملك كل أحد دون الله تعالى» (١٠٧) .

ولكن المساجد لله ، ولكون الأعمال فيها لله ألمحت آيتان كريمتان إلى رفع ولاية الكفار على المساجد، ومنع سلطانهم عليها وعلاقتهم بها .

فالآية الأولى قوله تعالى : ﴿ **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن**

---

(١٠٧) المحلى ٤ / ٢٤٨ مسألة ٥٠٣ .

يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ... ﴾ [سورة البقرة / ١١٤] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا حث للمؤمنين بأن تكون الولاية لهم على المساجد ، وإغراء بالكفار بأن لا يدخلوا المساجد .

قال الشوكاني عن هذا النص الكريم : «ليس فيه الإذن لنا بتمكينهم من الدخول حال خوفهم ، بل هو كناية عن المنع لهم منا عن دخول مساجدنا بأن يجعلوهم بحالة إذا أرادوا الدخول كانوا على وجل وخوف من أن يفطن لهم أحد من المسلمين فينزلوا بهم ما يوجب الإهانة والإذلال» (١٠٨) .

قال أبو عبدالرحمن : وأرجح شيئ أن الآية عن ظلم كفار قريش لرسول الله ﷺ حين منعوه من الصلاة عند الكعبة في المسجد الحرام كما روى ذلك ابن إسحاق وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما .

والآية في سياق كفار قريش ، إذ الذي قبلها مباشرة : ﴿ كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ﴾ .

والآية الثانية قوله تعالى : ﴿ ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون . إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن

---

(١٠٨) فتح القدير ١ / ١٣١ بتصرف من التقديم والتأخير .

يكونوا من المهتدين . أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ [سورة التوبة / ١٧ - ١٩] .

قال أبو عبدالرحمن : والآية في كفار قريش ، وهي في الرد على مباهاتهم بعمارة المسجد الحرام وخدمته ، ونصت على إثبات ذلك للمؤمنين .

ولما كانت المساجد لله أمر الله أن يكون اتجاه المصلى إليه حسب القبلة التي ارتضاها .

قال تعالى : ﴿ قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد .. ﴾ [سورة الأعراف / ٢٩] .

المعنى : توجهوا إليه في صلاتكم .

قال أبو عبدالرحمن : وهكذا ورد اعتراف المصلي في أحاديث التوجه والاستفتاح مثل حديث : وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفًا ... إلخ .

وفي حال الخوف أذن الله لموسى - عليه السلام - ولقومه أن يجعلوا بيوتهم مساجد بشرط اتجاهها إلى القبلة التي رضيها لهم .. قال تعالى : ﴿ وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتًا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين ﴾ [سورة يونس/ ٨٧].

وإذا بني المسجد لغير الله ، وكان في موالاة من حادّ الله امتنعت

الصلاة فيه كمسجد الضرار الذي قال الله عنه ﴿والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه . فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين . أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين . لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم﴾ [سورة التوبة / ١٠٧ - ١١٠] .

وقصة هذا المسجد فصلها ابن كثير بقوله : سبب نزول هذه الآيات الكريمات أنه كان بالمدينة قبل مقدم رسول الله ﷺ إليها رجل من الخزرج يقال له أبو عامر الراهب ، وكان قد تنصر في الجاهلية وقرأ علم أهل الكتاب ، وكان فيه عبادة في الجاهلية ، وله شرف في الخزرج كبير .

فلما قدم رسول الله ﷺ مهاجراً إلى المدينة ، واجتمع المسلمون عليه ، وصارت للإسلام كلمة عالية ، وأظهرهم الله يوم بدر : شرق اللعين أبو عامر بريقه ، وبارز بالعداوة وظاهر بها ، وخرج فاراً إلى كفار مكة من مشركي قريش يمالئهم على حرب رسول الله ﷺ ، فاجتمعوا بمن وافقهم من أحياء العرب ، وقدموا عام أحد ، فكان من أمر المسلمين ما كان ، وامتحنهم الله عز وجل ، وكانت العاقبة للمتقين،

وكان هذا الفاسق قد حفر حفائر فيما بين الصفين فوقع في إحداهن رسول الله ﷺ وأصيب ذلك اليوم ، فجرح وجهه ، وكسرت رباعيته اليمنى والسفلى ، وشج رأسه صلوات الله وسلامه عليه .

وتقدم أبو عامر في أول المبارزة إلى قومه من الأنصار ، فخاطبهم واستمالهم إلى نصره وموافقته ، فلما عرفوا كلامه قالوا : لا أنعم الله بك عينًا يا فاسق يا عدو الله ، ونالوا منه وسبوه فرجع وهو يقول : والله لقد أصاب قومي بعدي شر .

وكان رسول الله ﷺ قد دعاه إلى الله قبل فراره ، وقرأ عليه من القرآن ، فأبى أن يسلم وتمرد ، فدعا عليه رسول الله ﷺ أن يموت بعيدًا طريدًا ، فنالته هذه الدعوة ، وذلك أنه لما فرغ الناس من أحد ، ورأى أمر الرسول ﷺ في ارتفاع وظهور ذهب إلى هرقل ملك الروم يستنصره على النبي ﷺ ، فوعده ومناه وأقام عنده ، وكتب إلى جماعة من قومه من الأنصار من أهل النفاق والريب يعدهم ويمنيهم أنه سيقدم بجيش يقاتل به رسول الله ﷺ ، ويغلبه ، ويرده عما هو فيه ، وأمرهم أن يتخذوا له معقلاً يقدم عليهم فيه من يقدم من عنده لأداء كتبه ، ويكون مرصدًا له إذا قدم عليهم بعد ذلك ، فشرعوا في بناء مسجد مجاور لمسجد قباء فبنوه وأحكموه ، فرغوا منه قبل خروج رسول الله ﷺ إلى تبوك ، وجاءوا فسألوا رسول الله ﷺ أن يأتي إليهم فيصلي في مسجدهم ليحتجوا بصلاته فيه على تقريره وإثباته .

وذكروا أنهم إنما بنوه للضعفاء منهم وأهل العلة في الليلة الشاتية ، فعصمه الله من الصلاة فيه فقال : إنا على سفر ، ولكن إذا رجعنا إن شاء الله .

فلما قفل عليه السلام راجعًا إلى المدينة من تبوك ، ولم يبق بينه وبينها إلا يوم أو بعض اليوم : نزل عليه جبريل بخبر مسجد الضرار ، وما اعتمده بانوه من الكفر والتفريق بين جماعة المؤمنين في مسجدهم مسجد قباء الذي أسس في أول يوم على التقوى .

فبعث رسول الله ﷺ إلى ذلك المسجد من هدمه قبل مقدمه المدينة كما قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في الآية : هم أناس من الأنصار بنوا مسجداً ، فقال لهم أبو عامر ابنوا مسجداً واستعدوا بما استطعتم من قوة ومن سلاح ، فإني ذاهب إلى قيصر ملك الروم ، فآتي بجند من الروم وأخرج محمداً وأصحابه .

فلما فرغوا من مسجدهم أتوا النبي ﷺ ، فقالوا له قد فرغنا من بناء مسجداً فنحب أن تصلي فيه وتدعو لنا بالبركة ، فأنزل الله عز وجل ﴿لا تقم فيه أبداً﴾ إلى قوله : ﴿الظالمين﴾ .

وكذا روي عن سعيد بن جبير ومجاهد وعروة بن الزبير وقتادة وغير واحد من العلماء .

وقال محمد بن إسحاق بن يسار : عن الزهري ، ويزيد بن رومان ، وعبدالله بن أبي بكر ، وعاصم بن عمرو بن قتادة ، وغيرهم .. قالوا : أقبل رسول الله ﷺ (يعني من تبوك) حتى نزل بذي أوان بلد

بينه وبين المدينة ساعة من نهار، وكان أصحاب مسجد الضرار قد كانوا أتوه، وهو يتجهز إلى تبوك فقالوا : يا رسول الله : إنا قد بنينا مسجدًا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية ، وإنا نحب أن تأتينا فتصلي لنا فيه ، فقال : إني على جناح سفر وحال شغل - أو كما قال رسول الله ﷺ - ولو قد قدمنا إن شاء الله تعالى أتيناكم فصلينا لكم فيه .

فلما نزل بذي أوان أتاه خبر المسجد فدعا رسول الله ﷺ ملك ابن الدخشم أخا بني سالم بن عوف ومعن بن عدي (أو أخاه عامر بن عدي) أخا بلعجلان فقال : انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه وحرقاه .

فخرجا سريعين حتى أتيا بني سالم بن عوف ، وهم رهط مالك بان الدخشم ، فقال مالك لمعن : انظرهم حتى أخرج إليك بنار من أهلي.

فدخل عند أهله فأخذ سعفًا من النخل ، فأشعل فيه نارًا ، ثم خرجا يشتدان حتى دخلا المسجد وفيه أهله ، فحرقاه وهدماه ، وتفرقوا عنه ، ونزل فيهم من القرآن ما نزل ﴿ **والذين اتخذوا مسجدا ضرارًا وكفرًا** ﴾ ... إلى آخر القصة ، وكان الذين بنوه اثني عشر رجلاً: خذام بن خالد من بني عبد بن زيد أحد بني عمرو بن عوف (ومن داره أخرج مسجد الشقاق) ، وثعلبة بن حاطب من بني عبيد وموالي بني أمية بن زيد ، ومعتب بن قشير من بني ضبيعة بن

زيد ، وأبو حبيبة بن الأزعر من بني ضبيعة بن زيد ، وعباد بن حنيف أخو سهل بن حنيف من بني عمرو بن عوف ، وحارثة بن عامر ، وابناه مجمع بن حارثة وزيد بن حارثة ، ونبتل الحارث وهم من بني ضبيعة ، ومخرج وهم من بني ضبيعة ، وبجاد بن عمران وهو من بني ضيعة ، ووديعة بن ثابت وموالي بني أمية رهط أبي لبابة بن عبدالمنذر [١٠٩] .

ونزل حكم الله بمنع الصلاة فيه ، والأمر بهدمه .

قال أبو عبدالرحمن : واستنبط الفقهاء من الآية الكريمة صفة أي مسجد يستحدث فيتصف بالضرار كما في قول أبي محمد ابن حزم : «ولا تجزىء الصلاة في مسجد أحدث مباهاة أو ضراراً على مسجد آخر إذا كان أهله يسمعون نداء المسجد الأول ، ولا حرج عليهم في قصده .

والواجب هدمه وهدم كل مسجد أحدث لينفرد فيه الناس كالرهبان [١١٠] .

وذكر أبو محمد أن رسول الله ﷺ ذم تقارب المساجد، واستدل بحديث عائشة -رضي الله عنها - عند أبي داوود : أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد في الدور .

---

(١٠٩) تفسير ابن كثير ٢ / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(١١٠) المحلى ٤ / ٤٤ .

قال أبو محمد مبينًا وجه الدلالة : «فلم يأمر عليه السلام ببناء المساجد في كل مكان، وأمر ببنا المساجد في الدور، وهي المحلات»[111].

وذكر أن ابن مسعود رضي الله عنه هدم مسجداً بناه عمرو بن عتبة بظهر الكوفة ورده إلى مسجد الجماعة [112] .

ومن وظائف المسجد أن يؤدى فيه ذكر الله .. قال الله تعالى : **﴿ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً .. ﴾** [سورة الحج / ٤٠] .

ومن النصوص التي حددت وظائف للمسجد حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند أحمد وابن ماجة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من دخل مسجدنا هذا ليعلم خيراً أو يعلمه كان كالمجاهد في سبيل الله .

ومن دخل لغير ذلك كان كالناظر إلى ما ليس له .

وورد حديث أبي واقد الحارث بن عوف رضي الله عنه المتفق عليه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس في المسجد والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر ، فأقبل اثنان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذهب واحد ، فوقفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها ، وأما الآخر

---

(١١١) المحلى ٤ / ٤٥ .

(١١٢) السابق ٤ / ٤٥ .

فجلس خلفهم ، وأما الثالث فأدبر ذاهباً .

فلما فرغ رسول الله ﷺ قال : ألا أخبركم عن النفر الثلاثة :

أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله إليه .

وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه .

وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه .

وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عند مسلم : أن رسول الله ﷺ قال : إن هذه المساجد لا تصلح لشيئ من هذا البول ولا القذر ، وإنما هي لذكر الله تعالى ، وقراءة القرآن .

وقال الله تعالى عن وظائف المسجد : ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ويسبح له فيها بالغدو والآصال رجال . لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار﴾ [سورة النور / ٣٦ - ٣٧] .

ومن النوافل المشروعة في المسجد صلاة ركعتين عند القدوم من السفر لحديث كعب بن مالك رضي الله عنه المتفق عليه : أن رسول الله ﷺ كان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فركع فيه ركعتين .

ودعا رسول الله ﷺ إلى الصدقة وجمعها في المسجد لحديث أبي عمرو جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه .. قال : كنا في صدر النهار عند رسول الله ﷺ ، فجاءه قوم عراة مجتابي النمار [١١٣] . أو العباء

---

(١١٣) النمار : أكسية من صوف مخطط ، واجتيابها لبسها وقد خرقت من جهة رؤوسهم .

متقلدي السيوف عامتهم من مضر - بل كلهم من مضر - فتمعر [114] وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة ، فدخل ثم خرج ، فأمر بلالاً فأذن وأقام ، فصلى ثم خطب ، فقال : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ [سورة النساء / ١] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ﴾ [سورة الحشر / ١٨] .

تصدق [115] جل من ديناره .. من درهمه .. من ثوبه .. من صاع بره .. من صاع تمره .. حتى قال : ولو بشق تمرة .

فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها ، بل قد عجزت .. ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب .. حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة .

فقال رسول الله ﷺ : من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئ .

ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل

---

(١١٤) تمعر : تغير .

(١١٥) تصدق : ليتصدق .

بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيئ .. رواه مسلم .

ووردت السنة السكوتية الإقرارية بجواز المسألة في المسجد ، وتلك حديث أبي بكر رضي الله عنه عندما قال لرسول الله ﷺ : دخلت المسجد فإذا أنا بسائل يسأل فوجدت كسرة خبز بين يدي عبدالرحمن فأخذتها فدفعتها إليه .

رواه أبو داوود ومسلم والنسائي والبزار .

وكان رسول الله ﷺ (وهو إمام المسلمين وولي أمرهم) يخطب في المسجد في أي وقت كما في حديث أبي حميد عبدالرحمن بن سعد الساعدي رضي الله عنه .. قال : استعمل النبي ﷺ رجلاً من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة ، فلما قدم قال : هذا لكم ، وهذا أهدي إلي .

فقام رسول الله ﷺ على المنبر ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال: أما بعد : فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله ، فيأتي فيقول : هذا لكم ، وهذا هدية أهديت إلي .. أفلا جلس في بيت أبيه أو أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقًا ؟ ! .

والله لا يأخذ أحد منكم شيئًا بغير حقه إلا لقي الله تعالى يحمله يوم القيامة .

فلا أعرفن أحداً منكم لقي الله يحمل بعيراً له رغاء ، أو بقرة لها خوار ، أو شاة تيعر (١١٦) .

---

(١١٦) تيعر : تصيح .. واليعار صوت الشاة .

ثم رفع يديه حتى رُئيَ عفرة إبطيه ، فقال : اللهم هل بلغت .. ثلاثًا . الحديث متفق عليه .

وكان رسول الله ﷺ يعلم أصحابه ويذكرهم في المسجد ، فعن أبي زيد عمرو بن أخطب الأنصاري رضي الله عنه قال : صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر وصعد المنبر ، فخطبنا حتى حضرت الظهر فنزل فصلى ، ثم صعد المنبر حتى حضرت العصر ، ثم نزل فصلى ، ثم صعد المنبر حتى غربت الشمس .

فأخبرنا ما كان وماهو كائن ، فأعلمنا أحفظنا . رواه مسلم .

وكثيراً ما يجلس رسول الله مع أصحابه في المسجد في غير وقت صلاة كما في حديث أنس رضي الله عنه المتفق عليه حينما علم أبوطلحة رضي الله عنه جوع رسول الله ﷺ من صوته ، فسأل أم سليم عن الطعام ، وذهب ينادي رسول الله ﷺ إليه فوجده جالسًا في المسجد ومعه الناس .

والاحتباس في المسجد للعبادة من وظائفه ، ففي الحديث الصحيح عن أبي داوود وغيره عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال : كان النبي ﷺ إذا صلى الفجر تربع في مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء.

وفي الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أنهم انتظروا النبي ﷺ فجاءهم قريبًا من شطر الليل فصلى بهم .. يعنى العشاء .

قال : ثم خطبنا فقال : ألا إن الناس قد صلوا ثم رقدوا ، وإنكم لن تزالوا في الصلاة ما انتظرتم الصلاة .

قال أبو عبدالرحمن : فتلخص مما مضى أن المسجد بيت عبادة لله وحده ، ووردت النصوص الشرعية بتحديد عبادات معينة يوظف لها المسجد وهي الصلوات المكتوبة ، وصلوات النوافل ، وقراءة القرآن ، والتسبيح والذكر ، والاعتكاف والاحتباس فيه لانتظار الصلاة ، وتعلم العلم وتعليمه .

ومن وظائف المسجد جمع المسلمين ليتآلفوا، وهذا مفهوم من نصين:

أولهما : فضحه تعالى لأهل مسجد الضرار بقوله: ﴿**وتفريقًا بين المؤمنين**﴾ .

قال الشوكاني : «لأنهم أرادوا أن لا يحضروا مسجد قباء فتقل جماعة المسلمين ، وفي ذلك من اختلاف الكلمة ، وبطلان الألفة ما لا يخفى» [117] .

وثانيهما : حث رسول الله ﷺ على كثرة الجماعة كما في حديث أبي بن كعب رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده ، وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل ، وما كان أكثر فهو أحب إلى الله تعالى» .

رواه أحمد وأبو داوود والنسائي وابن ماجة وابن حبان ، وصححه ابن السكن والعقيلي والحاكم، وأشار ابن المديني إلى صحته، وأخرجه البزار والطبراني [118] .

---

(١١٧) فتح القدير ٢ / ٤٠٣ .

(١١٨) نيل الأوطار ٣ / ١٣٣ .

ووظف رسول الله ﷺ المسجد لفعل الخير بجمع الصدقة للمضريين .

قال أبو عبدالرحمن : هناك مباحات ورد بها النص ليست من وظائف المسجد ، ولكن الشرع أباحها إرفاقًا بالمسلمين .

وهناك أمور نهى عنها الشرع نصّاً لأنها ليست من وظيفة المسجد ، أو لأنها تنافي وظيفته .

قال أبو عبدالرحمن : واستعراض هذين الأمرين يحقق لنا الظواهر النصية عما يباح وما لا يباح إضافة إلى الظواهر النصية عما أمر الله به لأنه من وظيفة المسجد .

ويأتي بعد ذلك دور الظواهر العقلية في الأمور التي لم يرد باسمها نص هل معانيها من المأمور به، أو من المباح، أو من المنهي عنه.

ومن خلال هذه الظواهر يعرف ما هو أصل أو مستثنى .

فمن المحظور المباهاة في تشييد المساجد وزخرفتها ، فإن الشرع المطهر حث على بناء المساجد على سبيل الاقتصاد .

فمن ناحية الحث على البناء ورد حديث عثمان رضي الله عنه قال :سمعت رسول الله ﷺ يقول : «من بنى لله مسجداً بنى الله له مثله [119] في الجنة» .. متفق عليه .

---

(١١٩) انظر نيل الأوطار ٢ / ١٤٩ عن استشكال العلماء معنى المثلية ، ولعل المثلية في العدد ، لأن نعيم الآخرة لا يماثله شيئ في الدنيا .

وعند الإمام أحمد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال : «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص [١٢٠] قطاة بنى الله له بيتًا في الجنة» .

قال أبو عبدالرحمن : وأما من ناحية الاقتصاد في البناء فقد صح حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : قال رسول الله ﷺ: «ما أمرت بتشييد المساجد» .

قال ابن عباس :«لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى» .

رواه أبو داوود وصححه ابن حبان .

قال أبو محمد ابن حزم : «التشييد البناء بالشيد» [١٢١] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا المعنى هو المراد ها هنا ، لأن الطلاء زخرفة ، وقد فسر ابن عباس التشييد بالزخرفة .

وذهب الفيروزآبادي إلى أن الشيد من شاد بمعنى طلاء الحائط بالشيد وهو الجص ونحوه .

أما التشييد من شيَّد المضعفة فهو بمعنى البناء [١٢٢] .

---

(١٢٠) مفحص القطاة المكان الذي تعده لتضع فيه بيضها وترقد عليه ، ولا يكفي مقداره لأداء الصلاة ، فالخبر مبالغة على أسلوب لغة العرب ، أو على حقيقته إذ قد يشترك جماعة في بناء مسجد فيكون نصيب الفرد كمفحص القطاة بسبب كثرة الشركاء المتساوين في البذل ، أو لكونه بذل قليلاً حسب قدرته .

(١٢١) المحلى ٤ / ٤٤ .

(١٢٢) القاموس المحيط ٢ / ٣١٧ .

قال أبو عبدالرحمن : كذلك شاد تأتي بمعنى رفع كما في قول عدي بن زيد :

شاده مرمراً وجلله كلساً

فللطير في ذراه وكور

وتأتي بمعنى الطلاء كما في قوله تعالى : ﴿ .. **وبئر معطلة وقصر مشيد** ﴾ [سورة الحج ٤٥] .

وقول الراجز :

لا تحسبني وإن كنت امرءا غمراً

كحية الماء بين الطين والشيد

وكذلك التشييد تأتي بمعنى الطلاء بالشيد ، وتدل صيغة التضعيف على معنى الإحكام .

ولقد حكى المعنيين ابن منظور ، فقال : «الشيد بكسر الشين المعجمة كل ما طلي به الحائط من جص أو بلاط [١٢٣] .

وبناء مشيد معمول بالشيد ، وكل ما أحكم من البناء فقد شيد ، وتشييد البناء إحكامه ورفعه» .

قال أبو عبدالرحمن : ويدل على المعنى المراد السياق كمافي قوله تعالى : ﴿ **أين ما تكونوا يدركم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة** ﴾ [سورة النساء / ٧٨] .

---

(١٢٣) الفيروزآبادي في القاموس ٢ / ٣١٧ : الصواب ملاط بالميم ، لأن البلاط حجارة لا يطلى بها .

ومعنى الارتفاع مفهوم من البروج ، فعلم أن مشيدة هنا بمعنى مطلية .

قال أبو عبدالرحمن : وما دام رسول الله ﷺ المبلغ للقرآن لم يؤمر بتشييد المساجد : فقد صح إذن أن قوله تعالى : ﴿**في بيوت أذن الله أن ترفع**﴾ لا يراد به رفع البناء ، بل المراد مجرد البناء ، أو تعظيمها [(١٢٤)] .

وهذا هو الأصح عند ، لأن التشييد مبالغة في الرفع ، ويدخل في معناه التزيين .

والرفع في الآية الكريمة يشمل الأمرين المأمور بهما شرعًا ، وهما البناء والتعظيم المعنوي .

وروى الخمسة إلا الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن النبي ﷺ قال : «لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد» .

ورواه أيضًا أبو يعلى في مسنده ، وصححه ابن خزيمة ، ورواه أبو نعيم في كتاب المساجد [(١٢٥)] .

وروى البغوي بإسناده إلى أبي قلابة قال : غدونا مع أنس بن مالك إلى الزاوية ، فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد ، فقال أنس : أي مسجد هذا ؟ .

---

(١٢٤) انظر نيل الأوطار ٢ / ١٥٠ .

(١٢٥) السابق ٢ / ١٥١ .

قالوا : مسجد أحدث الآن .

فقال أنس : إن رسول الله ﷺ قال :«سيأتي على الناس زمان يتباهون في المساجد ثم لايعمرونها إلا قليلا» .

وقد ذهب محققو العلماء إلى أن تشييد المساجد وزخرفتها بدعة ، لأنها ليست من أمره عليه الصلاة والسلام ، وقد قال : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» ، ولأن ذينك من عمل أهل الكتاب ، وكان ﷺ يحب مخالفتهم .

وكان أشد الناس في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

قال البخاري : قال أبو سعيد : كان سقف المسجد من جريد النخل ، وأمر عمر ببناء المسجد ، وقال : «أكن الناس ، وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس» .

وقد روى ابن ماجة عن عمر رضي الله عنه مرفوعًا : «ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم» .

قال أبو محمد ابن حزم : «وروينا عن أبي الدرداء : إذا حليتم مصاحفكم وزخرفتم مساجدكم فالدمار عليكم» .

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : إن القوم إذا زينوا مساجدهم فسدت أعمالهم ، وأنه كان يمر على مسجد للتيم مشوف [١٢٦] فكان يقول : هذه بيعة التيم» [١٢٧] .

---

(١٢٦) مشوف : مزين .

(١٢٧) المحلى ٤ / ٢٤٨ .

وقد رخص قلة من الفقهاء في تشييد المساجد ، وقابلوا النصوص الشرعية باجتهادات عقلية كأبي حنيفة وبعض الهادوية والبدر بن المنير ، وقد ناقشهم الشوكاني فأجاد وأفاد [١٢٨] .

والمنع من التشييد والزخرفة يحتمل أن يكون لأجل الزهد وترك الرفاعية .

وفيهما ما عرف وجهه بيقين وهما :

مخالفة أهل الكتاب للنص على ذلك ، وللمنع من شغل بال المصلي بالزينة والزخرفة ليحصل له الخشوع .

وهذا الأمر الأخير وردت النصوص بمراعاته ، ففي حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لعائشة -رضي الله عنها - : «أميطي عني قرامك هذا ، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي» .

والقرام ستر رقيق من صوف ذي ألوان ، وكانت عائشة - رضي الله عنها - قد سترت به جانب بيتها .

والحديث رواه أحمد والبخاري .

قال أبو عبدالرحمن : لما كان من وظيفة المسجد أداء الصلاة بخشوع كان ما يشغل عن الخشوع منهياً عنه .

ومما ورد دالاً على مراعاة الخشوع حديث عثمان بن طلحة رضي الله عنه عندما دعاه رسول الله ﷺ بعد دخوله الكعبة ، فقال : «إني

---

(١٢٨) نيل الأوطار ٢ / ١٥٠ - ١٥١ .

كنت رأيت قرنيْ الكبش حين دخلت البيت ، فنسيت أن آمرك أن تخمرها ، فخمر فإنه لا ينبغي أن يكون في قبلة البيت شيئ يلهي المصلي» .

رواه أحمد وأبو داوود .

وإذا صح مراعاة الزهد والتواضع في المنع من الزخرفة فذلك يناسب وظيفة المسجد بأنه بني للتواضع لله ، والزهد في المظاهر الدنيوية .

وهذا لا ينافي ما صح عن رسول الله ﷺ من الصلاة على المفارش من الحصر والبسط والطنافس والفروة المدبوغة والخمرة ، وهي سجادة من سعف النخل على قدر ما يسجد عليه المصلى [(١٢٩)] .

وهذا لا ينافي الحديث الصحيح : «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ، لأن جعلها مسجداً لا ينفي جعل غيرها مسجداً .

ولكن هذا لا يعني الصلاة على المفارش دائمًا ، لأن ذلك ليس هو الأكثر من فعل رسول الله ﷺ ، وليس هو الأفضل .

وفي مسند الإمام أحمد : عن أم سلمة - رضي الله عنها - : أن النبي ﷺ قال لأفلح : «يا أفلح ترب وجهك» - أي في سجوده - .

قال الشوكاني : إن العراقي أوّله بأن المراد تمكين الجبهة من الأرض وإن كان دون الأرض ساتر [(١٣٠)] .

---

(١٢٩) انظر نيل الأوطار ٢ / ١٢٦ - ١٢٩ .

(١٣٠) السابق ١٢٩/٢ .

قال أبو عبدالرحمن : لم تُنقل لنا الواقعة كاملة ، ولها ثلاثة احمالات :

أولها : ما ذكره العراقي .

وثانيها : أن يكون رآه يصلي على ساتر جائز كالسجاد والساذج، فدله على الأفضل ، وهو مباشرة التراب .

وثالثها : أن يكون رآه يصلي على فراش مزين ملون يشغل بال المصلي ، فندبه إلى المستحب وهو التراب ليصرفه عن المكروه .

قال أبوعبدالرحمن : وفرش المساجد وتبليطها أمر عمت به البلوى ، فلا مجال للفرد أن يترب وجهه إلا بالشنوذ عن الجماعة .

ولكن العجب أن الناس اليوم يتاح لهم التراب في الأسفار والمتنزَّهات ليحيوا السنة على الأقل - لو فرض أن مباشرة التراب ليس هو الأفضل - فلا يحرصون على تلك الإتاحة، بل يحملون الفرش.

قال أبو عبدالرحمن : والمسجد بيت عبادة للرب ، وتلك وظيفته ، والله شرع أنواع الطهارة لأنواع العبادات ، فكان من حق المسجد التنظيف والتطهير وصونه مما يستقبح ويثير الغثيان ، وعلى داخل المسجد التطهر والتنظيف والتزيُّن .

قال الله تعالى عن المسجد الحرام : ﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ [سورة البقرة /١٢٥] .

وقال تعالى: ﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي

شيئًا وطهّر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود ﴾ [سورة الحج/٢٦] .

قال أبو عبدالرحمن : والأصل أن حكم المساجد واحد حتى يقوم دليل الخصوصية لأحد المساجد الثلاثة المفضلة .

وقد جاء النص بأن حكم المساجد واحد في النظافة .

قالت عائشة – رضي الله عنها – : «أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد في الدور وأن تطيب وتنظف» .

رواه الخمسة إلا النسائي .

وعن سمرة بن جندب قال : «أمرنا رسول الله ﷺ أن نتخذ المساجد في ديارنا وأمرنا أن ننظفها» .

رواه أحمد والترمذي وصححه ، وأبو داوود بلفظ : «كان يأمرنا بالمساجد أن نصنعها في ديارنا ونصلح صنعتها ونطهرها» .

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «عرضت علي أجور أمتي حتى القذاة يخرجها الرجل من المسجد .

وعرضت علي ذنوب أمتي فلم أر ذنبًا أعظم من سورة من القرآن أو آية أوتيها رجل ثم نسيها» .

رواه أبو داوود والترمذي وقال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وذاكرت به محمد بن إسماعيل فلم يعرفه واستغربه ، وقال : لا أعرف للمطلب بن عبدالله سماعًا من أحد من أصحاب النبي ﷺ .

وأنكر علي بن المديني أن يكون المطلب سمع من أنس .

وفي إسناده عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد الأزدي تكلم فيه غير واحد .

وصححه ابن خزيمة كما قال ابن حجر في بلوغ المرام [١٣١] .

قال أبومحمد ابن حزم «أمرْ النبي ﷺ بتنظيف المساجد وتطييبها يقتضي إبعاد كل محرم وكل قذر وكل قمامة» [١٣٢] .

قال أبو عبدالرحمن : والأصل منع الكفار من دخول المساجد عمومًا لقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا** ﴾ [سورة التوبة/٢٨] .

لأن الله حكم بنجاستهم والمساجد تُصان وتنظف بصريح النص، ولأن الأصل عموم الحكم للمساجد في الصيانة حتى يقوم دليل التخصيص ، وقد أخذ بعموم حكم الآية للمساجد الإمام مالك ، والخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز ، وفقهاء أهل المدينة [١٣٣] .

قال أبو عبدالرحمن : وفيه خلاف للعلماء حول نجاسة ذوات المشركين ، والمرجح عندي أنهم نجس الذات والأديان ، لأنهم لا يتطهرون طهارة معتبرة شرعًا .

---

(١٣١) نيل الأوطار ١٥٢/٢ .

(١٣٢) المحلى ٢٤٧/٤ .

(١٣٣) انظر المحلى ٢٤٣/٤ ، وتفسير ابن كثير ٢ / ٣٦٠ ، وفتح القدير للشوكاني ٢ / ٢٤٩ - ٣٥٠.

وكونهم نجسين في نواتهم لا يعني أنه ينجِّسون غيرهم ، لهذا أحل الله طعامهم ، وأكل رسول الله ﷺ في آنيتهم وشرب منها ، وتوضأ فيها .

وكل هذا لا ينافي حكم الله بنجاستهم .

والآية الكريمة نزلت سنة تسع أو عشر ، فمن عمَّم المساجد يجعل هذه الآية الكريمة ناسخة .

ومن لم يعمِّم فعليه أن لا ينزل المشركين مساجد المسلمين إلا بالصفة التي أنزل بها الرسول ﷺ بعض المشركين .

فقد كان ثمامة بن أثال أسيرًا لا سلطان له .

ووفد ثقيف يطمع في إسلامهم ، ولم يتوسع المسلمون بعد في البنيان ، ويضعوا بيوتًا للإمارة وسجونًا .

فثمامة ووفد ثقيف استثناءات والأصل صيانة المسجد ، وبه جاءت السنة القولية بأخرة .

وكل ما يستقذر يصان عنه المسجد ، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : رأى رسول الله ﷺ نخامة في قبلة المسجد فغضب حتى احمر وجهه ، فقامت امراة من الأنصار فحكتها وجعلت مكانها خلوقًا، فقال رسول الله ﷺ :«ما أحسن هذا ؟!» .

رواه النسائي .

وروى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : البصاق في المسجد خطيئة ، وكفارتها دفنها» .

قال النووي : «المراد بدفنها إذا كان المسجد ترابًا أو رملاً ونحوه، فيواريها تحت ترابه .

قال أبو الحسن الروياني في كتابه البحر : وقيل المراد بدفنها إخراجها من المسجد .

أما إذا كان المسجد مبلطًا أو مجصصًا فَدَلَكَهَا عليه بمداسه أو بغيره كما يفعله كثير من الجهال فليس ذلك بدفن ، بل زيادة في الخطئة ، وتكثير للقذر في المسجد ، وعلى من فعل ذلك أن يمسحه بعد ذلك بثوبه أو بيده أو غيره أو يغسله» (١٣٤) .

قال أبو عبدالرحمن : حينما يمكن الدفن نتعبد لله بطاعة الرسول ﷺ بدفنها .

وحينما لايمكن الدفن نتخذ أفضل الطرق لتنظيف المسجد منها .

ويحتاط للمسجد من مظان القذر أو النجاسة .. هذا هو الأصل ، وما ورد خلاف ذلك فهو استثناءات للضرورة حينما كانت المساجد من تراب ورمل يسهل تنظيفها بدون إضاعة مال ، وحينما كان المسلمون غير متوسعين في البنيان .

أما بعد تحقق ما أخبر به الرسول ﷺ من زخرفة المساجد ، والمباهاة فيها فقد أصبحت من فرش وآثاث وأصباغ وتزيين ، فتصان من مظان النجاسة توفيراً للأثاث والبنيان فلا يضاع المال .

---

(١٣٤) رياض الصالحين ص ٦٣٥ .

فمن الأحوال التي كان أمرها سهلاً في عهد رسول الله ﷺ إيواء الجرحى في المسجد .. قالت عائشة – رضى الله عنها – : «أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق .. رماه رجل من قريش يقال له حبان بن العرقة في الأكحل .

فضرب عليه رسول الله ﷺ خيمة في المسجد ليعوده من قريب» .

متفق عليه ، وفي البخاري : فلم يرعهم – وفي المسجد خيمة من بني غفار – إلا الدم يسيل إليهم ... الحديث .

قال أبو عبدالرحمن : لو اضطر المسلمون إلى إيواء جرحاهم في المساجد لقلة في المباني لجاز لهم ذلك بعد تفريغها من الفرش ، أو العمل على وقايتها بعازل .

ومن مظان النجاسة الصلاة بالنعال ، ولكن الصلاة بها سنة لأن الرسول ﷺ أمر وعلل ، فقال كما في حديث شداد بن أوس : «خالفوا اليهود بإنهم لايصلون في نعالهم ولا خفافهم» .

رواه أبو داوود وابن حبان .

واشترط رسول الله ﷺ لذلك طهارتها ونظافتها ، ففي حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنهما – عند أبي داوود قال رسول الله ﷺ : «إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما» .

قال أبو عبدالرحمن : ومخالفة اليهود تحصل بمرة أو مرات ، ولا

يعني ذلك المداومة على الصلاة في النعال ، ولهذا جاء في حديث عمرو ابن شعيب : عن أبيه : عن جده عند أبي داوود وابن ماجة : «رأيت رسول الله ﷺ يصلي حافيًا ومنتعلاً» .

والمسلم اليوم يلقى حرجًا من الصلاة بنعاله ، لأن المسجد فرشت بالفرش الثمينة ، ووطؤها بالنعال يؤثر فيها وإن كانت طاهرة نظيفة ، وقد تصل فتنة من التصميم على الصلاة في النعال ، ودفع المفسدة مقدم هاهنا .

ولكن بإمكان المسلم إحياء السنة بالصلاة في نعاله في مسجد غير مفروش ، وفي بيته ، وفي نزهته وسفره .

ومن مظان النجاسة دخول الأطفال المسجد إذ يحتمل أن تصدر عنهم النجاسة ،أو أن يشغلوا المصلين بحركاتهم .

والأصل أن المسجد للعبادة والخشوع والطهارة والنظافة فيبعد الصبيان غير المأمونين من النجاسة والعبث عن المسجد .

ويشهد لذلك ما أخرجه الطبراني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «جنبوا مساجدكم صبيانكم وخصوماتكم وحدودكم وشراعكم وبيعكم وجمّروها يوم جمعكم واجعلوا على أبوابها مطاهركم» .

وأُعل بأن مكحولاً لم يسمع من معاذ ، وشهد له حديث واثلة بن الأسقع عند ابن ماجة ، وأُعل بالحارث بن شهاب .

قال أبو عبدالرحمن : وما صح من الأحاديث عن دخول الصبيان المساجد فمحمول على الضرورة بأنهم دخلوا مراغمة ، أو أن أحد والديهم لم يجد من يكفيه أمرهم ، وأن الوالد مطلوب منه إذا حضروا معه في المسجد ضرورة أن يحبسهم عن العبث .

فمما ورد في ذلك حديث زينب فإذا ركع وضعها وإذا قام حملها .

قال أبو عبدالرحمن : والمسألة شائكة وأبناء العصر لا يصبرون على مشاهدة إمام يعمل مع طفلته في الصلاة كما عمل رسول الله ﷺ مع أمامة وهو أتقى الخلق وأخشعهم لربه .

ومثله حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عند أحمد قال : «كنا نصلي مع النبي ﷺ العشاء ، فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا رفع رأسه أخذهما من خلفه» ... الحديث .

وقد أُعل بكامل بن العلاء .

وعند البخاري : عن أبي قتادة : عن أبيه : عن النبي ﷺ : « أني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه» .

قال أبو عبدالرحمن : الصبي الذي يمشي يجنب المسجد ، فإن اقتضت ضرورة دخوله المسجد ، أو هجم مفاجأة عومل كمعاملة رسول الله ﷺ لأمامة والحسن والحسين .

وأما الصبي الذي لا يمشي فهو في حضن أمه تحبس نجاسته عن

المسجد، ولا يقدر على عبث، ولا يقتضي صياحه إخراجه من المسجد.

ويضاد النظافة دخول الدابة في المسجد ، وقد استدل ابن حزم على جواز دخولها بحديث أم سلمة -رضي الله عنها - عند مالك والبخاري قالت : شكوت إلى رسول الله ﷺ أني أشتكي قال :« طوفي من وراء الناس وأنت راكبة» (١٣٥) .

قال أبو عبدالرحمن : هذه حال ضرورة ، وليس معنى هذا أن المساجد تفتح للدواب .

ومن ذلك الأكل ، فعن عبدالله بن الحارث رضي الله عنه قال : «كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ في المسجد الخبز واللحم» (١٣٦) .

قال أبو عبدالرحمن : ليس معنى ذلك أن المسجد يجعل منتدى لنصب الموائد ، بل ذلك ضرورة لمن اقتضت الضرورة إيواءه إلى المسجد كأهل الصفة والأسير والصائم يخشى فوات صلاة المغرب فيفطر في المسجد.

ومثل الأكل النوم فهو حالة ضرورة وإرفاق بالمسلمين وإن لم تكن الضرورة حالة ملجئة ، وقد تقتضي مصلحة أرجح فقفل المسجد بعض الأوقات ومنع الناس من النوم فيه صيانة لموجودات المسجد بعد زخرفة المساجد وتأثيثها بالأجهزة الثمينة ، أو خوفًا من

---

(١٣٥) المحلى ٤/٢٤١ - ٢٤٢ .

(١٣٦) ذكر الشوكاني في نيل الأوطار ٢/١٦٣ أن النصوص في ذلك كثيرة .

امتهانها بممارسة المحرمات فيها من شرب خمر أو فعل لواط أو زنى أو إدخال لقيط أو قتيل .

ومن الإرفاق أن يريد المسلم المكث في المسجد للقراءة وطلب العلم وانتظار الصلاة القادمة فيأخذه النوم سويعة فيرتاح ثم يعود لنشاطه.

فمن الحديث المتفق عليه حديث عباد بن تميم : عن عمه أنه رأى رسول الله ﷺ مستلقيًا في المسجد واضعًا إحدى رجليه على الأخرى (١٣٧) .

وعن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أنه كان ينام وهو شاب عزب لا أهل له في مسجد رسول الله ﷺ .

رواه البخاري والنسائي وأبوداوود وأحمد (١٣٨) .

قال أبو عبدالرحمن : ما دام المسجد بيت عبادة فمن حقه أن يحترم ويعظم ويكرم .

قال تعالى : ﴿ يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ [سورة الأعراف/٣١] .

قال أبو عبدالرحمن : الآية عن قوم يطوفون عراة ، فلما أمروا بالستر بلفظ الزينة لعموم كل مسجد صح أن الستر داخل في عموم الزينة فيدخل فيها نظافة اللباس والجسم وزكاء الرائحة .

---

(١٣٧) ورد النهي عن ذلك في صحيح مسلم وأبي داوود فيقدم النهي لأنه سنة قولية ، وفعل الرسول ﷺ خصيصة لأن الله يتولى ستره وصيانته .

(١٣٨) انظر الخلاف في جواز النوم في المسجد بنيل الأوطار ٢/١٦٢ .

ولهذا يجتنب المسجد آكلُ الثوم والبصل حتى تزول رائحتها .

واختلف العلماء في إنشاد الشعر في المسجد ، وفي تذاكر العلوم الدنيوية ، وفي الحديث العادي من أمور الدنيا مما ليس فيه إثم .

فذهب الإمام محمد ابن حزم إلى جواز كل ذلك ، قال - رحمه الله تعالى - : «والتحدث في المسجد بمالا إثم فيه من أمور الدنيا مباح ، وذكر الله تعالى أفضل .

وإنشاد الشعر فيه مباح .

والتعلم فيه للصبيان وغيرهم مباح» (١٣٩) .

وقال : «والخبر الذي فيه النهي عن إنشاد الشعر لا يصح ، لأنه من طريق عمرو بن شعيب : عن أبيه عن جده ، وهي صحيفة ، أو من طريق أسقط منها» (١٤٠) .

قال أبو عبدالرحمن : نص حديث عمرو بن شعيب : «نهى رسول الله ﷺ عن الشراء والبيع في المسجد وأن تنشد فيه الأشعار ، وأن تنشد فيه الضالة ، وعن الحلق يوم الجمعة قبل الصلاة» .

رواه الخمسة ، وقد حسنه الترمذي وصححه ابن خزيمة .

قال الحافظ ابن حجز : «إسناده صحيح إلى عمرو بن شعيب ، فمن يصحح نسخته يصححه» .

---

(١٣٩) المحلى ٢٤١/٤ .

(١٤٠) السابق ٢٤٣/٤ .

قال الترمذي : «قال محمد بن إسماعيل : رأيت أحمد وإسحاق - وذكر غيرهما - يحتجون بحديث عمرو بن شعيب .

وقد سمع شعيب بن محمد : عن عبدالله بن عمرو بن العاص .

ومن تكلم في حديث عمرو بن شعيب إنما ضعفه لأنه يحدث عن صحيفة جده كأنهم رأوا أنه لم يسمع هذه الأحاديث من جده .

قال علي بن عبدالله المديني : قال يحيى بن سعيد : حديث عمرو ابن شعيب عندنا واهٍ» (١٤١) .

ويعارضه أحاديث صحيحة من ذلك حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه قال : «شهدت النبي ﷺ أكثر من مئة مرة في المسجد وأصحابه يتذاكرون الشعر وأشياء من أمر الجاهلية فربما تبسم معهم».

رواه أحمد والترمذي وصححه .

وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت : «كان رسول الله ﷺ ينصب لحسان منبراً في المسجد فيقوم عليه يهجو الكفار» .

رواه الترمذي والحاكم وصححه .

وعن سعيد بن المسيب قال : «مر عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المسجد وحسان فيه ينشد ، فلحظ إليه ، فقال : كنت أنشد فيه ، وفيه من هو خير منك» .

متفق عليه .

(١٤١) نيل الأوطار ١٥٩/٢ ونقل عن الحافظ ابن حجر قوله : وفي المغنى أحاديث ولكن في أسانيدها مقال. وصححه أحمد شاكر في تعليقه على المحلى ٢٤٣/٤ .

قال أبو عبدالرحمن : والصواب الجمع بين النصوص لصحة حديث عمرو بن شعيب .

وأحسن وجوه الجمع أن الشعر الجائز إنشاده في المسجد هو مالا إثم في قوله وسماعه .

قال الشوكاني : «قال الشافعي : الشعر كلام ، فحسنه حسن . وقبيحه قبيح .

وقد ورد هذا مرفوعًا في غير حديث ، فروى أبو يعلى عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : سئل رسول الله ﷺ عن الشعر فقال : «هو كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح» .

قال العراقي : وإسناده حسن .

ورواه أيضًا البيهقي في سننه من طريق أبي يعلى ثم قال: وصله جماعة ، والصحيح عن النبي ﷺ مرسل .

وروى الطبراني في الأوسط من رواية إسماعيل بن عياش : عن عبدالرحمن بن زياد بن أنعم : عن عبدالرحمن بن رافع ، وحبان ابن جبلة ، وبكر بن سوادة : عن عبدالله بن عمر قال : قال رسول الله ﷺ «الشعر بمنزلة الكلام فحسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام»[١٤٢] .

قال النووي عن حديث حسان : «فيه جواز إنشاد الشعر في

---

(١٤٢) نيل الأوطار ١٥٩/٢ ، وانظر الرسول ﷺ والشعر للدكتور الدعيس ص٦٦-٦٧ .

المسجد إذا كان مباحًا ، واستحبابه إذا كان في ممادح الإسلام وأهله، أو في هجاء الكفار والتحريض على قتالهم»[١٤٣] .

قال أبو عبدالرحمن :الشعر والتاريخ والآداب واللغة كلها لخدمة الشرع فتكون من العلم والتعليم المندوب إليه الذي هو من وظيفة المسجد بالنص .

فإن كان دنيوياً بحتًا وليس فيه إثم ، فهومن المباح إرفاقًا بالمسلمين لينشوا للعبادة ، وليذكروا أنهم في مسجد فيكثر تحفظهم ، ويكونوا من ذكر الله على ذكر .

وأما نشدان الضالة فقد بين رسول الله ﷺ سبب النهي عنه بقوله: «فإن المساجد لم تبن لهذا»، أو «إنما بنيت المساجد لما بنيت له».

هكذا ورد في حديثيْ أبي هريرة وبريدة - رضي الله عنهما - عند أحمد ومسلم وابن ماجة .

قال أبو عبدالرحمن : ففهم من هذه الواقعة أنه رُفع صوت لمسألة دنيوية فردية ليست من عموم مصالح المسلمين .

وإنشاد الضالة إعلام ، ويظهر لي أن الإعلام لا بأس به - إن شاء الله - كان يقول : من ضاعت له ذاهبة فليراجع فلانًا وليصفها له، ومن كان له دين على فلان فيراجع وارثه فلانًا ، وأنتم مدعوون للغداء عند فلان ، لأن في هذا مصلحة عامة المسلمين ، وقد قال ﷺ في

---

(١٤٣) شرح النووي لصحيح مسلم ٤٦/١٦ .

حديث أبي طلحة الذي مر : «قوموا».. يعني للطعام عند أبي طلحة .

وفي حكم ذلك مناولة دعوات الأفراح ما دام لم يصحب ذلك رفع صوت .

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا : لا أربح الله تجارتك».

رواه الترمذي وحسنه ، والنسائي في عمل اليوم والليلة .

وحكى العراقي إجماع العلماء على أن ما عقد من البيع في المسجد لا يجوز نقضه .

قال الشوكاني : «وصحة العقد لا منافاة بينه وبين التحريم ، فلا يصح جعله قرينة لحمل النهي على الكراهة» [١٤٤] .

وقد أباح ابن حزم البيع في المسجد بدعوى أنه لم يرد النهي إلا في حديث عمرو بن شعيب ، وابن حزم لا يصحح صحيفته [١٤٥] .

وليس المسجد مكانًا لإقامة الحدود لحديث حكيم بن حزام رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ :«لا تقام الحدود في المساجد ولا يستقاد فيها».

رواه أحمد وأبوداوود والدارقطني والحاكم وابن السكن والبيهقي.

وقد ضعف الحافظ ابن حجر إسناده في بلوغ المرام ، وقال في التخليص : «لابأس بإسناده» .

---

(١٤٤) نيل الأوطار ١٥٩/٢ .

(١٤٥) المحلى ٢٤٩/٤ .

وروي عن ابن عباس ، وجبير بن مطعم ، وعمرو بن شعيب : عن أبيه : عن جده رضي الله عنهم .

فالأول والثالث مضعفان بسيئ الحفظ، والثاني مضعف بالواقدي.

وأجاز أبو محمد ابن حزم الحكم في المسجد والخصام والتقاضي، واستدل بقصة كعب بن مالك رضي الله عنه في صحيح البخاري حيث تقاضى ابن أبي الحد رد دينًا كان له عليه في المسجد فارتفعت أصواتهما حتى سمعهما رسول الله ﷺ وهو في بيته فخرج إليهما ، فنادى : يا كعب : ضع من دينك هذا – وأومأ إليه – : أي الشطر .

قال : لقد فعلت يا رسول الله .

قال : قم فاقضه [١٤٦] .

قال أبو عبدالرحمن : يضاف إلى ذلك حديث سهل بن سعد رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا رسول الله: أرأيت رجلاً وجد مع امراته رجلاً أيقتله ؟.

فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد .

متفق عليه .

قال أبو عبدالرحمن : مر حديث معاذ وواثلة بتجنيب المساجد الخصومات والحدود فنظل على هذا الأمر إلا أن ترد مسائل مستثناة فنستثني ما استثناه النص .

---

(١٤٦) المحلى ٤/٢٤١-٢٤٢ .

وللملاعنة خصوص ، وهي التخويف والتحذير من الكذب ، والمسجد أدعى للهيبة .

وأما حديث كعب فالرسول ﷺ أصلح بينهما خارج المسجد ، ولم يفتح لهما باب الخصومة في المسجد ، ولا يمكن أن يكون - عليه الصلاة والسلام - رضي بارتفاع صوتهما ، وقد نهى عن رفع الصوت في المسجد في حديثيْ واثلة .

وفي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حصب اللذين رفعا صوتيهما في مسجد رسول الله ﷺ وعنفهما .

* * *

١٨ - المسألة الثامنة عشرة : العبرة بثبوت رؤية الهلال للصوم والفطر والحج :

هل توجد ليلة آخر الشهر لا يمكن أن يُرى فيها الهلال ، ويكون من دواعي رؤية الهلال واهمًا أو كاذبًا ؟ .

هذا علم لا أفقهه ، وقد تحمس له أخي الدكتور أحمد بن عبدالعزيز اللهيب ، وهو أدرى منه به .

وإنما هدفي أن يتبصر ذوو العلم المادي الحسي وذوو العلم الشرعي في اجتماع ينتهون فيه إلى قناعة بأن مثل تلك الليلة توجد أو لا توجد .

أعني الليلة التي يترأى الناس فيها الهلال ، ويقول العلم المادي: لا يمكن أن يُرى الهلال فيها .

فإن اقتنع علماء الشريعة أن نفي رؤية الهلال في تلك الليلة قائم على براهين حسية يقينية أو راجحة ، أو بشكل أغلبي فتُراعى تلك البينات في وزن شهادة شهود الرؤية .

ذلك أنه لا اجتهاد لنا في تغيير العلامة التي نصبها الشرع وهي الرؤية .

ولنا اجتهاد في وزن بينات الرؤية ، لأن معرفة العدالة ، والثقة بعلم الناقل ، ومعرفة البينة الحسية : مما فوَّضه الشرع إلى عقولنا ومداركنا .

وحسبي أيضًا أن أنبه إلى أمور يجب أن يراعيها المتنازعون في هذه المسألة حتى لا يأخذ الهوى والعصبية والعناد مأخذهما من أحد منهم ، لأن الشيطان حريص ومَوالجه خفية .

وهذه المسألة لي بها عناية منذ ستة وعشرين عامًا ، فخلال عاميْ ١٣٨٨ - ١٣٨٩هـ نشرت لي بحوث بجريدتيْ البلاد والندوة عن مسائل الهلال ونشرتها عام ١٣٩٩هـ بكتيب بعنوان «مسائل الهلال» صدر عن دار الوطن .

وكانت المسألة الثالثة بعنوان : إنما يعرف الهلال بالرؤية لا بالحساب ولا بالعدد .

وقد قلت في هذه المسألة : «ولو أن علم الهيئة يرشدنا إلى أن

الشهر يهل هذه الليلة - أخذًا باليد - لم يكن من الجائز أن نعتبر غير الرؤية أو إكمال العدة» ... لنص الحديث .

وإذ قضى النص بمراعاة الرؤية فقد قضى نص آخر (بتعريضه) أن لا يراعى غيرها ، وهو قوله ﷺ في صحيح البخاري من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - : «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا - يعني مرة تسعة وعشرين ، ومرة ثلاثين -» .

ففي هذا لنص التعريض بالحساب أنه لا يلزم الأمة تعلمه لإثبات الأهلة، وفي هذا النص مع نص الرؤية التيسير على الأمة الأمية لتعمل بالرؤية، ولتعلم أن الشهر لا يزيد على ثلاثين ولاينقص عن تسع وعشرين.

قال أبو عبدالرحمن : وفرق بين قول : «لا يلزمنا تعلُّم الحساب» وبين قول : «لا يلزمنا علم الحساب إذا تعلمناه فكان يقينًا حسيّاً» .

فالقول الأخير لا أقول به .

قال الحافظ ابن حجر عن هذا الحديث : «فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير ، واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك ، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً ، ويوضحه قوله في الحديث الماضي : «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» ، ولم يقل فسلوا أهل الحساب .

قال أبو عبدالرحمن : هذا صحيح فلا نعمل بالحساب من غير رؤية.

ولكن لا نعمل برؤية يدفعها الحساب إذا كان الحساب حسيًا

يقينيّاً ، لأن الرؤية تخطئ ، وإنما العصمة للشرع ، والشرع إنما يعلّق برؤية مسلم ثبتت عدالته وأنه غير واهم .

وفي الأيام الأخيرة رأيت مباحث نفيسة للدكتور أحمد بن عبدالعزيز اللهيب عن مسألة الحكم برؤية الرائي لإمكانها ، وعدم الحكم بها لإحالتها .

ولم أكتف بقراءة ما كتبه بل استوضحته على رؤوس الملأ مراراً لأعرف مقصده .

وفي الوقت نفسه رأيت نصّاً للشيخ صالح الفوزان يقول : «فمن جاء بشيئ يزعم أنه يعلم به دخول الشهر غير ما بينه الشارع فقد عصى الله ورسوله كالذي يقول : إنه يجب العمل بالحساب في دخول شهر رمضان» .

ورأيت بيد الدكتور اللهيب ورقة يقول إنها من تقرير الشيخ محمد الصالح العثيمين عن الحالة التي لا يقبل فيها شهادة الرائي لكون المشهود عليه غير ممكن .. قال : «من زعم أن الشمس يمكن أن تطلع قبل الفجر» .

قال أبو عبدالرحمن : وبناء على كل ما سبق سرده ، ونظراً إلى أن الشحناء عظمت حول هذه المسألة مع أنها من مسائل الفروع - أي من الخلاف في المسائل العلمية التي لا يستبشع فيها الخلاف - ونظراً أيضًا إلى أنه كثر في الآونة الأخيرة انتقاد بعض الصحف العربية للمنهج الشرعي الذي سلكته المملكة في إثبات الأهلة تصريحًا تارة

وتلميحًا تارة ، ونظراً إلى أن الساكت عن الإدلاء بالحق حال قدرته عليه شيطان أخرس : فإنني مدلٍ بدلوي حول ما أعتقده في المسألة لعل المختلفين يراعون فذلكاته حال النزاع ، ولأن المتعبد لله بعلمه لا يلجمه عن الحق خوف ضياع مكانته الشعبية عند عوام الجمهور ، أو مكانته الخاصة عند ولاة الأمر ... وتلك الفذلكات كالتالي :

١ - لو صام المسلمون أو أفطروا أو وقفوا بعرفة بناء على توثيق القضاء الشرعي لرؤية الرائين ثم ثبت بعد ذلك بيقين حسي قاطع أن الرؤية خاطئة أو مدعاة ، وأن واقع الهلال بخلاف الرؤية :فلا غضاضة ولا حرج .

لأنه لا فرق بين صوم اليوم الأول من الشهر الذي يظن أنه الثلاثون من الذي قبله ، أو اليوم الثلاثين الذي يظن أنه الأول من الشهر الذي بعده .

لا فرق في هذا كله إلا باعتبار الشرع .

وإذا قرر القضاء إثباتًا شرعيّاً أمضاه أهل الحل والعقد كان ذلك اعتباراً شرعيّاً وإن كان دليله الحسي ظنيّاً أو ثبت فيما بعد بطلانه .

وقوله ﷺ : «صومكم يوم تصومون وأضحاكم يوم تضحون» قضى بجمع الكلمة على المسلك الشرعي ، لأن الجماعة المسلمة لا ينبغي لها أن تصوم وأن تضحي إلا وفق مسلك شرعي .

ومن تلك المسالك ثبوت شهادة العدول .

٢ - قال رسول الله ﷺ في الأحاديث الصحاح : «صوموا

لرؤيته وأفطروا لرؤيته» .

وقال : «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا» .

قال أبو عبدالرحمن : ولهذين النصين الصحيحين فلا وجه عندي لمن فرق بين مدلولي : صوموا لرؤية الهلال بمعنى حين إمكان رؤيته ، وصوموا لرؤيتكم إياه .

قال أبو عبدالرحمن : بل قوله ﷺ «لرؤيته» في معنى «لرؤيتكم إياه» لأن الهلال محل الرؤية .

أما كون الهلال تلك الليلة محالة رؤيته ، وأما كون رؤية بعضنا معرضة للخطأ أو الكذب فتلك مسألة أخرى لها حكمها بدليل آخر غير التعليق بالتفريق بين رؤيته ورؤيتكم .

وهذا الفرق معقول لغةً ولكنه ملغى شرعًا بإناطة الحكم برؤية الجماعة في قوله ﷺ «رأيتموه» .

وإذا أمضى أهل الحل والعقد رؤية بعضنا لزمت جميعنا ، فأصبحت رؤية لنا كلنا .

٣ - الذي حققته من أخي الدكتور اللهيب محادثةً وقراءةً أنه لا يدعو إلى إثبات دخول الشهر بالحساب .

وإنما يدعو إلى مراعاة الأمور الحسية اليقينية عند تزكية الشهود وإرادة العمل بشهادتهم ، ودعا إلى ملاحظة أن شهادة الشهود إحدى طرق الإثبات .

وليست وسيلتنا لإثبات الرؤية شهادة الشهود فحسب ، بل نعمل

بأقوى البينات الشرعية ، وشهادة الشهود من عرض البينات لقول عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب : ألا إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وساءلتهم ، وإنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال : «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانكسوا لها فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين .

فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا» .

رواه النسائي وأحمد والدارقطني ، وزاد أحمد : «مسلمان» .

وزاد الدارقطني : «نوا عدل» .. كل ذلك عن إرواء الغليل .

إذن إنما الدعوة إلى العمل بالرؤية ، وإنما المطلوب تمحيص من تقبل رؤيته بمراعاة البينات الحسية القطعية .

٤ - البينات الحسية القطعية التي تراعى كما تراعى شهادة الشهود ذكرها العلماء كالقرطبي والشاطبي وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسبكي وهو أكثر من فَصَّل في ذلك وغيرهم ، وكل ذلك ذكره أخي اللهيب .

قال أبو عبدالرحمن : شيخ الإسلام فرَّق بين معرفة الكسوف والخسوف بالحساب وعدم معرفة الهلال بذلك ، فربما استبعد مستبعد أن يكون شيخ الإسلام يذهب إلى حالة يُعرف بالحساب امتناع رؤية الهلال فيها .

قال أبو عبدالرحمن : بل الحكم في تلك الحالة هومذهب شيخ الإسلام وعليه صريح كلامه ، وقد استثناه من عموم مذاهب أهل الحساب .

قال رحمه الله :«فاعلم أن المحققين من أهل الحساب كلهم متفقون على أنه لا يمكن ضبط الرؤية بحساب بحيث يحكم بأنه يرى لا محالة ، أو لا يرى ألبتة على وجه مطرد ، وإنما قد يتفق ذلك ، أو لا يمكن بعض الأوقات .

ولهذا كان المعتنون بهذا الفن من الأمم (الروم ، والهند ، والفرس، والعرب ، وغيرهم مثل بطليموس الذي هو مقدم هؤلاء، ومن بعدهم قبل الإسلام وبعده) لم ينسبوا إليه في الرؤية حرفًا واحدًا ، ولا حدُّوه كما حدُّوا اجتماع القرصين .

وإنما تكلم به قوم منهم في أبناء الإسلام مثل كوشيار الديلمي .

وعليه وعلى مثله يعتمد من تكلم في الرؤية منهم .

وقد أنكر ذلك عليه حذاقهم مثل أبي علي المروذي القطان وغيره ، وقالوا إنه تشوف بذلك عند المسلمين ، وإذا فهذا لا يمكن ضبطه»[١٤٧] .

ولما بين أن الكسوف والخسوف يعلمان بالحساب نفى أن يعلم الهلال بذلك على الإطلاق بل في حالة واحدة .

فقال : «وأما الإهلال فلا له عندهم من جهة الحساب ضبط ، لأنه لا يضبط بحساب يعرف كما يعرف وقت الكسوف والخسوف ، فإن الشمس لا تكسف في سنة الله التي جعل لها إلا عند الاستسرار إذا وقع القمر بينها وبين أبصار الناس على محاذاة مضبوطة ، وكذلك

(١٤٧) مجموع الفتاوى ٢٥/١٨٣-١٨٤ .

القمر لا يخسف إلا في ليالي الإبدار على محاذاة مضبوطة ، لتحول الأرض بينه وبين الشمس ، فمعرفة الكسوف والخسوف لمن صح حسابه مثل معرفة كل أحد أن ليلة الحادي والثلاثين من الشهر لابد أن يطلع الهلال ، وإنما يقع الشك ليلة الثلاثين .

فنقول : الحاسب غاية ما يمكنه إذا صح حسابه أن يعرف مثلاً أن القرصين اجتمعا في الساعة الفلانية ، وأنه عند غروب الشمس يكون قد فارقهما القمر إما بعشر درجات مثلاً ، أو أقل ، أو أكثر .

والدرجة هي جزء من ثلاثمائة وستين جزءًا من الفلك .

أما كونه يُرى أو لايُرى فهذا أمر حسي طبيعي ليس هو أمرًا حسابيّاً رياضيّاً .

وإنما غايته أن يقول : استقرأنا أنه إذا كان على كذا وكذا درجة يُرى قطعًا أو لا يُرى قطعًا ، فهذا جهل وغلط ، فإن هذا لا يجري على قانون واحد لا يزيد ولا ينقص في النفي والإثبات .

بل إذا كان بعده مثلاً عشرين درجة ، فهذا يرى ما لم يحل حائل، وإذا كان على درجة واحدة فهذا لا يُرى» (١٤٨) .

وما أحال إليه شيخ الإسلام من أمر الخسوف والكسوف علم لا كهانة .

قال رحمه الله : « الخسوف والكسوف لهما أوقات مقدرة ، كما

(١٤٨) مجموع الفتاوى ٢٥/١٨٥-١٨٦ .

لطلوع الهلال وقت مقدر ، وذلك ما أجرى الله عادته بالليل والنهار والشتاء والصيف ، وسائر ما يتبع جريان الشمس والقمر .

وذلك من آيات الله تعالى كما قال تعالى : ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ وقال تعالى : ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وما خلق الله ذلك إلا بالحق﴾ وقال تعالى : ﴿والشمس والقمر بحسبان﴾ وقال تعالى : ﴿فالق الإصباح وجعل الليل سكنًا والشمس والقمر حسبانًا ذلك تقدير العزيز العليم﴾ وقال تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ وقال تعالى : ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم﴾ .

وقال تعالى ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ .

وكما أن العادة التي أجراها الله تعالى أن الهلال لا يستهل إلا ليلة ثلاثين من الشهر أو ليلة إحدى وثلاثين ، وأن الشهر لا يكون إلا ثلاثين أو تسعة وعشرين (فمن ظن أن الشهر يكون أكثر من ذلك أو أقل فهو غالط) : فكذلك أجرى الله العادة أن الشمس لا تكسف إلا وقت الاستسرار ، وأن القمر لا يخسف إلا وقت الإبدار .

ووقت إبداره هو الليالي البيض التي يستحب صيام أيامها : ليلة الثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر ، فالقمر لا يخسف إلا في هذه الليالي .

والهلال يستسر آخر الشهر : إما ليلة وإما ليلتين كما يستسر ليلة تسع وعشرين وثلاثين ، والشمس لا تكسف إلا وقت استسراره وللشمس والقمر ليالي معتادة من عرفها عرف الكسوف والخسوف ، كما أن من علم كم مضى من الشهر يعلم أن الهلال يطلع في الليلة الفلانية أو التي قبلها .

لكن العلم بالعادة في الهلال علم عام يشترك فيه جميع الناس ، وأما العلم بالعادة في الكسوف والخسوف فإنما يعرفه من يعرف حساب جريانهما ، وليس خبر الحاسب بذلك من باب علم الغيب ، ولا من باب ما يخبر به من الأحكام التي يكون كذبه فيها أعظم من صدقه» . وقال رحمه الله : « من قال إن الشمس تكسف في غير وقت الاستسرار فقد غلط وقال ما ليس له به علم» (١٤٩) .

وقال رحمه الله : «وكسوف الشمس إنما يكون وقت استسرار القمر آخر الشهر ، وخسوف القمر إنما يكون ليالي الإبدار الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر كما أن الهلال قد يكون ليلة الثلاثين أو الحادي والثلاثين .

---

(١٤٩) مجموع الفتاوى ٢٤/٢٥٧ .

هذا الذي أجرى الله به عادته في حركات الشمس والقمر.

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلاة العيد فهذا لم يقله أحد من الصحابة، ولا ذكره أكثر العلماء، لا أحمد ولا غيره.

ولكن ذكره طائفة من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما تبعًا لما ذكره الشافعي فإنه رضي الله عنه لما تكلم فيهما إذا اجتمع صلاتان كيف يصنع ، وذكر أنه يقدم ما يفوت على ما لا يفوت ذكر من جملة التقدير صلاة العيد والكسوف طردًا للقاعدة مع إعراضه عن كون ذلك يقع أو لا يقع .. كما يقدر الفقهاء مسائل كثيرة كطرد القياس مع إعراضهم عن وقوع ذلك في الوجود ، بل يقدرون ما يعلمون أنه لا يقع عادة ، كعشرين جدة ، وفروع الوصايا ، فجاء بعض الفقهاء فأخذ يكابر ويقول إن هذا قد يقع» [١٥٠] .

قال أبو عبدالرحمن : وجاء العلم الحديث ولم يبطل قول أسلافنا بل أقره .

واليقين في قلوبنا من نتائج العلم الحديث الحسية ، وما سبق إليه تحقيق علماء الأمة كالذين مر ذكرهم لا يقل عن شهادة الشهود العدول الذين يحكم القضاء برؤيتهم .

وحينئذٍ يجب على القضاء الموازنة بين البينات من شهود الشهود وحقائق العلم وتحقيقات العلماء .

---

(١٥٠) الرد على المنطقيين ص٢٧٢ .

والموازنة كيَّفها الشرع ببدهياته ، فقد أطال ابن قيم الجوزية النفس بكتابه « إعلام الموقعين» عن عموم البينة ، وأنها ليست وقفًا على شهادة الشهود ، وليست شهادة الشهود أقوى البينات .

والقاعدة الفكرية الشرعية أن الظني يُرَدُّ بالقطعي .

ومن منقولات اللهيب : قول ابن العربي في الأحكام : «الشاهد إذا قال ما قام الدليل على بطلانه فلا تقبل شهادته» .

٥ - من قال : يعرف الهلال بغير شهادة الشهود لا يحكم بأنه عصى الله حتى يثبت أن ما قاله معارضًا لبيان رسول الله ﷺ ، وأنه غير معذور باجتهاده .

وأقول هذا احتياطًا لإعراض سلف من علماء الأمة ذوي علم وفضل أخذوا بالمشترك اللفظي من قوله ﷺ : «فاقدروا له» إذ يتناول الإكمال للثلاثين ، والحساب ، والعدد .

فمنهم مُطرِّف بن عبدالله بن الشِّخِّير من كبار التابعين ، ومتكلم أهل السنة والجماعة ابن قتيبة قالا : يعول على الحساب عند الغيم أخذًا بالمشترك من قوله ﷺ : « فأقدروا له» .. وبه قال بعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي كأبي العباس ابن سريج وأبي جعفر الطحاوي إلا أنه اعتبر إكمال الثلاثين ناسخًا لكلمة «فأقدروا له» .

على أن ابن عبدالبر ضعف نسبة المذهب إلى ابن الشِّخِّير .

٦ - من قال : إثبات الهلال ليس وقفًا على شهادة الشهود بل تُراعى البينات الحسية فليس عاصيًا لله ورسوله ، ولم يجئ بشيئ

يزعم أنه يعلم به دخول الشهر غير ما بينه الشارع .

وإنما دعا إلى إدخال الشهر وفق طرق الإثبات الشرعي .

قال أبو عبدالرحمن : ومن مشكل الحديث حديث أبي بكرة رضي الله عنه في صحيح البخاري: «شهران لا ينقصان: شهرا عيد رمضان وذو الحجة».

ففي معنى هذا الحديث الشريف عدة أقاويل استوفاها ابن حجر في «فتح الباري» منها مذهب الإمامين أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه : أنهما لا ينقصان في سنة واحدة ، وبذلك قال أبوبكر أحمد ابن عمرو البزار .

قال الحافظ ابن حجر : «يدل عليه رواية زيد بن عقبة : عن سمرة ابن جندب مرفوعًا : شهرا عيد لا يكونان ثمانية وخمسين يومًا» .

قال أبو عبدالرحمن : يلزم من أخذ بهذا المذهب أن يرد شهادة الشهود بنقص شهر رمضان وذي الحجة في عام واحد إلى هذا الحديث.

قال الحافظ ابن حجر عن حديث سمرة : « وأما ما ذكره البزار من رواية زيد بن عقبة : عن سمرة بن جندب فإسناده ضعيف ، وقد أخرجه الدارقطني في الأفراد ، والطبراني من هذا الوجه بلفظ : «لا يتم شهران ستين يومًا» .

وقال أبوالوليد بن رشد : «إن ثبت فمعناه لا يكونان ثمانية وخمسين في الأجر والثواب» [١٥١] .

---

(١٥١) فتح الباري ١٥٠/٤ .

قال أبو عبدالرحمن : إذا أمضى ولاة الأمر الحكم بدخول الشهر فلا يجوز لأحد الشغب على الجماعة أو الخروج عنهم بفطر أو صيام .

وإنما يرجو رجال العلم الشرعي وعلماء الهيئة الذين لهم علم حسي يقيني محقق من ولاة أهل الحل والعقد فينا أن يغربلوا شهادة الشهود وفق البينات الأخرى ، وأن يتحققوا الأمر في حالة من الحالات يقول فيها العلم الحديث ويقول فيها محققو علمائنا السالفين : إن الرؤية فيها غير ممكنة .

* * *

١٩ - المسألة التاسعة عشرة : البرهان على مشروعية الإجارة :

أول مسألة من كتاب الإجارات والأجراء - وهي المسألة رقم ١٢٨٥ من مسائل المحلى - عن جواز الإجارة ، والدليل عليه .. إلا أن الإمام أبا محمد ابن حزم قصر في الاستدلال ، إذ لم يذكر غير حديث عبدالله بن معقل إذ قال : زعم ثابت [يعني ابن الضحاك] أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة .. رواه مسلم والدارمي .

وقال : قد صح سماع عبدالله بن معقل عن ثابت بن الضحاك .

وقال : وقد جاءت في الإجارات آثار ، وبإباحتها يقول جمهور العلماء .

وذكر استئجار رسول الله ﷺ لابن أرقط دليلاً إلى مكة .

وذكر أبومحمد عن إبراهيم بن علية أن الإجارة لا تجوز لأنها أكل مال بالباطل .

وقد رد عليه أبو محمد باستئجار الرسول ﷺ لابن أرقط دليلاً إلى مكة .

وذكر أبومحمد ابن قدامة والنووي والكاساني وغيرهم ما يحكى عن أحد شيوخ المعتزلة أبي بكر عبدالرحمن ابن الأصم قال : «لا تجوز الإجارة لأنها غرر ، إذ العقد على منافع لم تخلق» .

فرد عليه ابن قدامة بالإجماع، وبالدليل العقلي عن مسيس حاجة العباد إلى الإيجار .

وقد تبسط أبومحمد ابن قدامة بذكر الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع .

ودليله من النصوص قول الله تعالى : ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [سورة الطلاق/٦] .

وقوله تعالى : ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين ، قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك﴾ [سورة القصص / ٢٦-٢٧] .

وقوله تعالى: ﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً﴾ [سورة الكهف /٧٧] .

قال أبو عبدالرحمن : وجه الاستدلال بالآيتين الأخيرتين أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت من شرعنا ما ينفيه .

وأن شرائع الله معصومة فلا تأتي بما يدفعه العقل أو يرجح العقل سواه .

ووجه الاستشهاد بالآيات أنهن جئن بنماذج من جواز الإجارة في الرضاع ، وعمل البدن بالبناء أو الخدمة ، فصار ذلك دليلاً على جواز الرضاع ، في هذه الصور ، وفي الصور الأخر ككراء الدار لعدم وجود الفرق المؤثر في الحكم .

وإلى هذا أشار الشافعي الإمام .. قال رحمه الله تعالى : «فأجاز الإجارة على الرضاع ، والرضاع يختلف ، وهي إذا جازت عليه جازت على مثله ، وهو في مثل معناه» (١٥٢) .

وذكر ابن قدامة حديث أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح البخاري : أن رسول الله ﷺ قال : «قال الله عز وجل : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره» .

قال أبو عبدالرحمن : ووجه الدلالة أن الترهيب من عدم إيفاء الأجر أمر بإيفايه ، وذلك يعنى مشروعية الأجر ، فالأجرة مشروعة . وتبسيط البيهقي في كتابه « السنن الكبرى» في إيراد الأحاديث الدالة على مشروعية الإجارة .

وأضاف الكاساني الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ .

---

(١٥٢) معرفة السنن والآثار ٨/٣٣٣ .

والإجارة ابتغاء للفضل .

وقوله تعالى: ﴿ ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم ﴾ .

وذكر سبب النزول وأنها في حج المكاري .

ثم ذكر جملة من الأحاديث ومنها تقرير رسول الله ﷺ .

قال : «بعث رسول الله ﷺ والناس يؤاجرون ويستأجرون فلم ينكر عليهم ، فكان ذلك تقريراً منه، والتقرير أحد وجوه السنة»[١٥٣] .

وأما الدليل من العقل فيوردونه في معرض الرد على الأصم ، وهو دليل لتقرير مشروعية الإجارة لو لم توجد شبهة الأصم وابن علية، كما أنه دافع للشبهة ، فهو يؤسس دعوى الجمهور ويدفع الشبهة من جهة بيان الحرج في الأخذ بدعوى الأصم .

والبرهنة على ضرورة الإيجار عقلاً هو التأسيس الذي أعنيه .

وتضمن ردهم على الأصم استدلالاً آخر نافياً لشبهة الأصم غير مؤسس لدعوى الجمهور في ذاتها ، وذلك في كلام ابن قيم الجوزية بإبطال دعوى الأصم في قوله :«إن الشرع يمنع من بيع المعدوم» .

أو بإقرار بعض دعواه والمنع من دخول الإيجار في المعدوم الممنوع بيعه .

والعجيب أن الإمام ابن حزم لم يقرر دليلاً عقلياً على إجازة الإيجار في تأسيسه للحكم ، ولا في معرض رده على ابن علية ، وإنما

(١٥٣) بدائع الصنائع ٤/١٧٣-١٧٤ .

رد على ابن علية بصورة من صور الإيجار وَرَدَ بها الشرع إذ قال : «هذا باطل من قول ابن علية ، وقد استأجر رسول الله ﷺ ابن أرقط دليلاً إلى مكة» .

وقد شرح ابن قدامة دليله العقلي التأسيسي بعدم الفرق المؤثر بين المنافع والأعيان لاستوائهما في حاجة العباد إليهما .

فلما جازت في الأعيان وجب أن تجوز في المنافع .

وشرح وجه الحاجة بالضرورة الحسية ، وذلك قوله :«ولا يخفى ما بالناس من الحاجة إلى ذلك ، فإنه ليس لكل أحد دار يملكها ، ولا يقدر كل مسافر على بعير أو دابة يملكها ، ولايلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعًا ، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر ، ولا يمكن كل أحد عمل ذلك ، ولا يجد متطوعًا به ، فلابد من الإجارة لذلك ، بل ذلك مما جعله الله تعالى طريقًا للرزق، حتى إن أكثر المكاسب بالصنائع» (١٥٤) .

قال أبو عبدالرحمن : هذا دليل على جواز الإجارة بالضرورة الحسية ، والشرع يرفع الحرج .

ثم رد شبهة الغرر المعللة بالعقد على منفعة لم توجد بأن العقد على المنافع لا يمكن بعد وجودها .

قال أبو عبدالرحمن : وجه هذا الرد أن الإجارة ضرورة . وأن

(١٥٤) المغنى ٦/٨ .

العقد لا يمكن بعد وجود المنفعة ، فأصبحت الأجرة على صورة تقتضيها الضرورة وهي العقد على المنفعة قبل وجودها ، وما لا تتم الضرورة إلا به فهو ضرورةً ، ولا يجوز مكابرة الضرورة .

ووجه عدم إمكان العقد بعد وجود المنفعة أن التراضي على الأجرة لا يتحقق بعد استيفاء أحد الطرفين لحاجته من العين محل الأجرة والمنفعة .

وشرح النووي معنى الضرورة الحسية وكون المعارضة على المنافع أمس ضرورة من المعارضة على الأعيان ، وذلك بقوله :«ولو تحقق ما يتصوره الأصم صواباً لتعطلت الصنائع والمساكن والمتاجر والمواصلات بكل أنواعها ، لأنها كلها – وهي تستغرق مظاهر الحياة قديماً وحديثاً – قائمة على المؤاجرات .

والمعاوضات على المنافع كالمعاوضات على الأعيان سواء بسواء .

بل إن المعاوضات على المنافع أوسع مدى ، وأكثر عدداً وأشمل مرفقاً ، ولأن المنافع المتاحة أوسع آفاقاً من الأعيان والعروض» [١٥٥] .

قال أبو عبدالرحمن : وابن حزم ينفي الإجماع على جواز الإجارة، لأن ما حكاه أبومحمد في «المحلى» أن إباحتها مذهب جمهور العلماء .

وقال في مكان آخر :«الإجارات لا إجماع فيها ، فقد منع منها كل قوم من أهل العلم وإن الجمهور على إجازتها» [١٥٦] .

---

(١٥٥) المجموع ١٥/٥٠ .

(١٥٦) مراتب الإجماع ص٦٠ .

قال أبو عبدالرحمن : وغير ابن حزم كابن قدامة استدلوا بالإجماع على أن جواز عقد الإيجار مجمع عليه قبل خلاف المخالف .

وتعالي الإجارة سيرة عملية شرحها الشافعي بقوله :«فمضت بنا السنة ، وعمل بها غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ ، ولم يختلف أهل العلم ببلدنا في إجازتها وعوام فقهاء الأمصار» [١٥٧] .

قال أبو عبدالرحمن : وتلخص من كل ما سبق أنه لا توجد نصوص شرعية صحيحة تجيز كل صور الإجارة ، وإنما الدليل على مشروعية عموم صور الإجارة في المنافع المباحة حينما يتخلف الفرق المؤثر حكمًا بين الصور المنصوص عليها ، والصور المسكوت عنها .

وصح الدليل العقلي عن ضرورة التعامل بالإجارة .

* * *

٢٠ - المسألة العشرون : عقد الإجارة مظهر للقياس الصحيح ، وتحقيق الخلاف بين الحنفية وابن قيم الجوزية ، ومعنى القياس هاهنا :

الإجارة باب في كتب الفقه والقانون المدني ماضية به السيرة العملية .

والمسلمون فيها على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب قلة شاذة لم تجزها بدعوى أنها غَررَ لأنها

---

(١٥٧) معرفة السنن والآثار ٨ / ٣٣٢ .

عقد على منافع لم تخلق ، ولهذا فلا تجوز لأنها أكل مال بالباطل .

ولم يلتفت الفقهاء إلى هذا المذهب، وإنما حكوه تعجبًا واستغرابًا.

والمذهب الثاني : أن الإجارة عقد جائز شرعًا إلا أنه عقد خلاف القياس .

وعلى هذا فالشرع ها هنا جاء خلاف القياس ! .

والمذهب الثالث : مذهب جمهور علماء المسلمين أنها عقد جائز ، وأنها مقتضى القياس الصحيح .

وممَّن قال بالمذهب الأول إبراهيم بن علية ، والأصم المعتزلي .

وذهب إلى الثانية بعض فقهاء الحنفية مثل علاء الدين الكاساني الحنفي ، وفسر موافقة مذهب الأصم للقياس بكون الإجارة بيعًا للمنفعة ، والمنافع للحال معدومة ، والمعدوم لا يحتمل البيع ، فلا يجوز إضافة البيع إلى ما يؤخذ في المستقبل .

فإذا لا سبيل إلى تجويزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فلا جواز لها قياسًا (١٥٨) .

وجعل الكاساني إجازة الإجارة استحسانًا لمخالفة القياس بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع (١٥٩) .

قال أبو عبدالرحمن : استظهر الكاساني واقعة شرعية ، وهي أن الإجارة بيع منفعة .

---

(١٥٨) بدائع الصنائع ١٧٣/٤ .

(١٥٩) السابق ١٧٣/٤ .

واستظهر واقعة حسية ، وهي أن تلك المنفعة معدومة عند إجراء عقد الإجارة .

وأعطى الواقعتين حكمًا عقليًا ، وهو أن المعدوم لا يحتمل البيع .

وهذا الحكم العقلي هو القياس الذي يعنون ، ومن ثم صار عقد الإجارة شرعًا مخالفًا للقياس .

وقبل ذكر مناقشة ابن قيم الجوزية لهذا المذهب ، وبرهنته على أن الإجارة موافقة للقياس أحب أن أشرح ضرورة في مذهب الكاساني يبين منها معنى الحكم العقلي (أي مخالفة القياس) الذي يعنيه .

فالحكم العقلي عنده لا يعني أن إجارة العقد غير معقولة ، بل إجازة العقد حكم ضروري عنده ، ولهذا لما ذكر أدلة الشرع المخالفة للقياس فسر حكمتها بقوله :«وبه تبيَّن أن القياس متروك لأن الله تعالى إنما شرع العقود لحوائج العباد وحاجتهم إلى الإجارة ماسة ، لأن كل واحد لا يكون له دار مملوكة يسكنها ، أو أرض مملوكة يزرعها ، أو دابة مملوكة يركبها ، وقد لا يمكنه تملكها بالشراء لعدم الثمن ، ولا بالهبة والإعارة لأن نفس كل واحد لا تسمح بذلك ، فيحتاج إلى الإجارة ، فجوزت بخلاف القياس لحاجة الناس كالسلم ونحوه .

تحقيقه أن الشرع شرع لكل حاجة عقدًا يختص بها ، فشرع لتمليك العين بعوض عقدًا وهو البيع ، وشرع لتمليكها بغير عوض عقدًا وهو الهبة ، وشرع لتمليك المنفعة بغير عوض عقدًا وهو الإعارة ، فلو

لم يشرع الإجارة مع امتساس الحاجة إليها لم يجد العبد لدفع هذه الحاجة سبيلاً وهذا خلاف موضوع الشرع» (١٦٠).

قال أبو عبدالرحمن :إذن غير المعقول عنده العقد ذاته لا إجازته. ووجه انتفاء المعقولية أن المعقود عليه وهو المنفعة غير موجود حال العقد.

والمعقول في العادة أن التعاقد على موجود .

ولا يقولن قائل : مراد الكاساني بمخالفة القياس أن الشرع لا يجيز بيع المعدوم ، فيكون بيعه في عقد الإجارة مخالفًا لحكم الشرع الذي يقاس عليه .

قال أبو عبدالرحمن : هذا توجيه صحيح لوجه مخالفة القياس ، إلا أن هذا التوجيه الصحيح ليس هو مقتضى كلام الكاساني الذي أسلفت سوقه ثم تفسيره ، وإذن فهو غير مراد .

وأبى ابن قيم الجوزية دعوى أن الإيجار على خلاف القياس ، ورد على أهل هذه الدعوى بالتدقيق في مدلول المقدمتين اللتين بنوا عليهما ، وهما أن الإجارة بيع معدوم ، وأن بيع المعدوم باطل .

فقيَّد المقدمة الأولى : بأن الإجارة ليست بيعًا خاصّاً يكون العقد فيه على الأعيان دون المنافع .

وقيد المقدمة الثانية : بأن بيع المعدوم ليس باطلاً بإطلاق ، بل هناك بيع معدوم جائز .

---

(١٦٠) بدائع الصنائع ٢/٢٤-٢٥ .

قال : «فإن الشارع جوز المعاوضة العامة على المعدوم ، فإن قيس بيع المنافع على بيع الأعيان فهذا قياس في غاية الفساد ، فإن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها ألبتة بخلاف الأعيان .

وقد فرق بينهما الحس والشرع ، فإن النبي ﷺ أمر أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق إلى أن تخلق ، كما نهى عن بيع السنين وحبل الحبلة والثمر قبل أن يبدو صلاحه ، والحب حتى يشتد ، ونهى عن الملاقيح والمضامين ونحو ذلك .

وهذا يمتنع مثله في المنافع ، فإنه لا يمكن أن تباع إلا في حال عدمها ، فهنا أمران :

أحدهما : يمكن إيراد العقد عليه في حال وجوده وحال عدمه ، فنهى الشارع عن بيعه حتى يوجد [١٦١] ، وجوز منه بيع ما لم يوجد تبعًا لما وجد إذا دعت الحاجة إليه [١٦٢]، وبدون الحاجة لم يجوزه .

والثاني : ما لا يمكن إيراد العقد عليه إلا في حال عدمه كالمنافع[١٦٣] ، فهذا جوز العقد عليه ولم يمنع منه» [١٦٤] .

قال أبو عبدالرحمن : بيع الأعيان يتأخر فيه الملك إلى حين

---

(١٦١) يعني بذلك بيع الأعيان .

(١٦٢) يعني بذلك مثل بيع الثمر بعد بدوِّ صلاحه .

(١٦٣) يعني الإيجار ، وليس هذا بصحيح ، بل مقتضى العقد وجود المنفعة ، وإنما الذي لم يوجد بعدُ الانتفاع .

(١٦٤) إعلام الموقعين ٢/٢٨ .

الإيجاب والقبول اللذين يظهرهما عقد البيع .

وهكذا عقد الإيجار يتأخر فيه الانتفاع إلى حين الإيجاب والقبول اللذين يظهرهما عقد الأجرة .

والزعم بأن الإيجار بيع منفعة معدومة زعم خاطئ فيه مجازفة ، لأن ما لا منفعة فيه لا يؤجر ، لأنه خلاف مقتضى العقد . فلا يؤجر إلا ما كان ذا منفعة تُستأجر العين من أجلها في العرف والعادة .

وإنما المعلوم حال العقد الانتفاع لا المنفعة ، والعبرة بالإذن بالانتفاع بمقتضى العقد دون حائل من العين أو المالك .

قال أبو عبدالرحمن : وبهذا يناقش قول ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى :«لا يمكن أن تباع المنافع إلا في حال عدمها» .

والصواب أن المعدوم الانتفاع لا المنفعة .

والبائع لا يلزم المشتري التصرف في ملكه ، وكذلك لا يلزم المستأجر الانتفاع بالمنفعة .

وإذن فالذي يوجد منذ الإيجاب والقول إذْنُ البائع والمؤجر بالتصرف والانتفاع لا وجودهما مباشرةً من المشتري والمستأجر .

وما سلف من كلام ابن قيم الجوزية إنما يَرِد على دعوى أن قياس الشريعة المنع من الإيجار، وإنما كان جواز الإيجار استثناءً شرعياً .

ولايَرِد على كلام من جعل المنع من الإيجار حكمًا عقلياً .

ولقد سلك ابن قيم الجوزية في رد مقدمتهم الثانية المانعة من بيع لمعدوم مسلكين :

المسلك الأول : يرد المقدمة بإطلاق .. قال :«ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا في كلام أحد من الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز ، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام ، وإنما في السنة النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة ، كما فيها النهي عن بيع بعض الأشياء الموجودة .

فليست العلة في المنع لا العدم ولا الوجود ، بل الذي وردت به السنة النهي عن بيع الغرر ، وهو ما لا يقدر على تسليمه ، سواء كان موجوداً أو معدومًا كبيع العبد الآبق والبعير الشارد وإن كان موجوداً ، إذ موجب البيع تسليم المبيع ، فإذا كان البائع عاجزًا عن تسليمه فهو غرر ومخاطرة وقمار ، فإنه لا يباع إلا بوكس ، فإن أمكن المشتري تسلمه كان قد قمر البائع ، وإن لم يمكنه ذلك قمره البائع .

وهكذا المعدوم الذي هو غرر نُهي عنه للغرر لا للعدم ، كما إذا باع ما تحمل هذه الأمة أو هذه الشجرة ، فالمبيع لا يعرف وجوده ولا قدره ولا صفته ، وهذا من الميسر الذي حرمه الله ورسوله .

ونظير هذا في الإجارة أن يكريه دابةً لا يقدر على تسليمها ، سواء كانت موجودة أو معدومة .

وكذلك في النكاح إذا زوجه أمة لا يملكها أو ابنة لم تولد له ، وكذلك سائر عقود المعاوضات .. بخلاف الوصية فإنها تبرع محض فلا غرر في تعلقها بالموجود والمعدوم وما يقدر على تسليمه إليه وما لا

يقدر، وطرده الهبة إذ لا محذور في ذلك فيها .

وقد صح عن النبي ﷺ هبة المشاع المجهول في قوله لصاحب كبة الشعر حين أخذها من المغنم وسأله أن يهبها له فقال : أما ما كان لي ولبني عبدالمطلب فهو لك» (١٦٥) .

قال أبو عبدالرحمن : ليس بصحيح أن الشرع لم يمنع من بيع المعدوم بمعنى عام ، بل الأصل في الشرع المنع منه بالمعنى العام .

والمعنى العام هو الغرر والقمار والأكل بالباطل ، لأن المعدوم يُخاطر بالبيع على وجوده ، والأصل امتناع تسليم المعدوم .

وما أبيح شرعًا من بيع المعدوم فهو مستثنى بدليله .

ولكن الحق في محل الخلاف هاهنا أن الإيجار عقد على منفعة موجودة تستأجر العين من أجلها ، ومقتضى العقد تحقيقها .

قال أبو عبدالرحمن : ومسلك ابن قيم الجوزية الثاني يقيد مقدمتهم .. قال : «بل الشرع صحّح بيع المعدوم في بعض المواضع ، فإنه أجاز بيع الثمر بعد بدو صلاحه والحَب بعد اشتداده .

ومعلوم أن العقد إنما ورد على الموجود والمعدوم الذي لم يخلق بعد ، والنبي ﷺ نهى عن بيعه قبل بدو صلاحه ، وأباحه بعد بدو الصلاح ، ومعلوم أنه إذا اشتراه قبل الصلاح بشرط القطع كالحصرم جاز .. فإنما نهى عن بيعه إذا كان قصده التبقية إلى الصلاح ، ومن

---

(١٦٥) إعلام الموقعين ١/٤٠٤-٤٠٥ .

جوز بيعه قبل الصلاح وبعده بشرط القطع أو مطلقًا ، لم يكن عنده لظهور الصلاح فائدة ، موجب العقد التسليم في الحال ، فلا يجوز شرط تأخيره سواء بدا صلاحه أو لم يبد .

والصواب قول الجمهور الذي دلت عليه سنة رسول الله ﷺ والقياس الصحيح [١٦٦] .

وقوله : إن موجب العقد التسليم في الحال جوابه : أن موجب العقد إما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدان مما يسوغ لهما أن يوجباه .

وكلاهما منتفٍ في هذه الدعوى ، فلا الشارع أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقيب العقد ، ولا العاقدان التزما ذلك ، بل تارة يعقدان العقد على هذا الوجه ، وتارة يشترطان التأخير إما في الثمن وإما في المثمن .

وقد يكون للبائع غرض صحيح ومصلحة في تأخير التسليم للبيع، كما كان لجابر ﷺ غرض صحيح في تأخير تسليم بعيره إلى المدينة .. فكيف يمنعه الشارع ما فيه مصلحة له ولا ضرر على الآخر فيها ، إذ قد رضي بها كما رضي ﷺ على جابر بتأخير تسليم البعير؟ ! .

ولو لم ترد السنة بهذا لكان محض القياس يقتضي جوازه ،

---

(١٦٦) قال أبوعبدالرحمن : هذا يعني أن جواز بيع صور من المعدوم مستثنى بدليل يخصه .. لا أن ذلك هو الأصل والقاعدة .

ويجوز لكل بائع أن يستثني من منفعة المبيع ما له فيه غرض صحيح، كما إذا باع عقاراً واستثنى سكانه مدة ، أو دابة واستثنى ظهرها ، ولا يختص ذلك بالبيع ، بل لو وهبه واستثنى نفعه مدة ، أو أعتق عبده واستثنى خدمته مدة، أو وقف عيناً واستثنى غلتها لنفسه مدة حياته، أو كاتب أَمَةً واستثنى وطأها مدة الكتابة ، ونحوه ، وهذا كله منصوص أحمد .

وبعض أصحابه يقول : إذا استثنى منفعة المبيع فلابد أن يسلم العين إلى المشتري ثم يأخذها ليستوفي المنفعة بناءً على هذا الأصل الذي قد تبين فساده ، وهو أنه لابد من استحقاق القبض عقيب العقد.

وعن هذا الأصل قالوا : لا تصح الإجارة إلا على مدة تلي العقد، وعلى هذا بنوا ما إذا باع العين الموجرة فمنهم من أبطل البيع لكون المنفعة لا تدخل في البيع فلا يحصل التسليم .

ومنهم من قال : هذا مستثنى بالشرع بخلاف المستثنى بشرط .

وقد اتفق الأئمة على صحة بيع الأمة المزوجة وإن كانت منفعة البضع للزوج ولم تدخل في البيع .

واتفقوا على جواز تأخير التسليم إذا كان العرف يقتضيه كما إذا باع مخزناً له فيه متاع كثير لا ينقل في يوم ولا أيام ، فلا يجب عليه جمع دواب البلد ونقله في ساعة واحدة ، بل قالو : هذا مستثنى بالعرف .

فيقال : وهذا من أقوى الحجج عليكم ، فإن المستثنى بالشرط

أقوى من المستثنى بالعرف ، كما أنه أوسع من المستثنى بالشرع ،فإنه يثبت بالشرط ما لا يثبت بالشرع ، كما أن الواجب بالنذر أوسع من الواجب بالشرع» (١٦٧) .

قال أبو عبدالرحمن : عن مناقشة ابن قيم الجوزية لقولهم: «موجب العقد التسليم في الحال» نحتاج إلى إضافة تخفف دعوى التهوين من شأن ضرورة التسليم في الحال التي هي مقتضى العقود .

فيقال : الأصل في العقود تمكين المشتري والمستأجر من التصرف والانتفاع بمقتضى العقد .

والأصل أن المشتري والمستأجر يتصرفان وينتفعان بعد الإيجاب والقبول مباشرة .

فإذا ورد شرط بالتأجير كان الشرط لازمًا ، وكان واردًا على أصل المقتضى ، وهو حرية المشتري والمستأجر فور التعاقد .

وما ذكره ابن قيم الجوزية من امتناع تسليم المخزن فورًا لا يعني امتناع الحكم بأن الأصل في العقود إذا خليت من الشروط نفاذ مقتضى العقود فورًا ، وإنما يعني مراعاة العرف والإمكان الحسي في الفور والمهلة .

وقوله : «المستثنى بالشرط أقوى من المستثنى بالعرف» لا يعني

---

(١٦٧) إعلام الموقعين ٢/٢٨ -٣٠ .

المنع من نفاذ مقتضى العقد فور إبرامه ، بل ذلك هو الأصل ، بل يعني أن الأصل نفاذ مقتضى العقد فور إبرامه ما لم يقيد هذا الأصل عرف .

فإذا وجد شرط كان مقتضى العقد في الأصل مقيداً بمقتضى الشرط ، وأمد الشرط من مقتضيات العقد .

وكون الشرط أقوى من العرف فرق غير مؤثر هاهنا .

وصواب العبارة أن يقال : المستثنى بالشرط أصرح من المستثنى بالعرف .

والسِّرُّ في هذا الاستدراك أن المعاقدين ساكتان ، ولا ينسب لساكت قول، فلما وجد العرف لزمهما مقتضاه ، لأن العرف مراد الجماعة ، والعاقدان من الجماعة .

والشرط أصرح لأنه صرح بخصوص مرادهما فتميز عن عموم مراد الجماعة بالعرف .

وليس معنى كون الشرط أصرح وأولى من العرف أن الشرط أقوى من العرف ، لأن القوة تكون مع التعارض ، ولا تعارض بين الشروط والعرف أصلاً ، بل العرف غير دال حالة الشرط .

قال أبو عبدالرحمن : وفرَّق ابن قيم الجوزية بين تعليل النهي عن بيع المعدوم لمجرد العدم ، وبين النهي عن بيعه بعدم خاص وهو كونه معدوماً يمكن تأخير بيعه إلى زمن وجوده ، فقال محاوراً من جعل علته مجرد العدم : «ما ذكرناه علة مطردة ، وما ذكرته علة منتقضة ، فإنك

إذا عللت بمجرد العدم ورد عليك النقض بالمنافع [١٦٨] كلها وبكثير من الأعيان وما عللنا به لا ينتقض .

وأيضًا فالقياس المحض وقواعد الشريعة وأصولها ومناسباتها تشهد لهذه العلة ، فإنه إذا كان له حال وجود وعدم كان في بيعه حال العدم مخاطرةً وقمار ، وبذلك علل النبي ﷺ المنع حيث قال: أرأيت إن منع الله الثمرة ، فيم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق» ؟ ! .

وأما ما ليس له إلا حال واحد والغالب فيه السلامة فليس العقد عليه مخاطرة ولا قمارًا ، وإن كان فيه مخاطرة يسيرة فالحاجة داعية إليه [١٦٩] .

ومن أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قُدم أرجحهما ، والغرر إنما نُهي عنه لما فيه من الضرر بهما أو بأحدهما ، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ضرر المخاطرة، فلا نزيل أدنى الضررين بأعلاهما .

بل قاعدة الشريعة ضد ذلك ، وهو دفع أعلى الضررين باحتمال أدناهما، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من ربا أو مخاطرة أباحها لهم في العرايا للحاجة، لأن ضرر المنع من ذلك أشد من ضرر المزابنة.

---

(١٦٨) أسلفت أن المنافع في الإيجار موجودة غير معدومة ، وأن الانتفاع معلق بإرادة المستأجر .

(١٦٩) قال أبوعبدالرحمن : معنى ذلك أن هذه الصورة خرجت بدليلها ، وليس المعنى أن الأصل جواز بيع المعدوم .

ولما حرم عليهم الميتة لما فيها من خبث التغذية أباحها لهم للضرورة.

ولما حرم عليهم النظر إلى الأجنبية أباح منه ما تدعو إليه الحاجة للخاطب والمعامل والشاهد والطبيب» (١٧٠) .

وتبعًا لذلك عدَّل ابن قيم الجوزية عبارة المقدمة الثانية بأن المنهي عنه ليس هو بيع المعدوم لمجرد أنه معدوم ، بل بقيد أنه معدوم يمكن تأخير بيعه إلى زمن وجوده .

وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص .

قال أبو عبدالرحمن : إطلاق أن ذلك الحكم الشرعي خلاف القياس نوع من المعارضة بين المعقول والمنقول .

ولذلك الإطلاق صور كالتالي :

١ - الحكم بأن ذلك الحكم الشرعي خلاف القياس بمعنى خلاف المعقول .

ولا يقول بذلك إلا من مذهبه أن أحكام الشرائع أمثلة ، وأن المعقولات والمحسوسات قواعد ، وأن القاعدة قبل المثال بمعنى أن الشرع يُرَدّ أو يؤول حتى يوافق القاعدة .

٢ - الحكم بأن ذلك الحكم الشرعي خلاف القياس ... بمعنى

---

(١٧٠) إعلام الموقعين ٢/٢٥-٢٦ .

قال أبوعبدالرحمن : وكل استدلال ابن قيم الجوزية هاهنا يحقق معقولية المستثنى منه من المعدومات ، وليس هذا محل نزاع .

ولا يعني أن الأصل بيع المعدوم ، فإن هذا هو محل النزاع .

خلاف القاعدة الشرعية ، لأن لديه قاعدة استنبطها من نص واحد أو من عدة نصوص .

والأصل أن الشرع كله أصل ، كله قاعدة ، وكله واجب الطاعة ليس بعضه أولى بالطاعة من بعض .

وإنما يرد في الشرع أحيانًا تقعيد واستثناء كاستثناء بيع السلم لدليل خاص به .

وحينئذٍ لا يكون القول بأن ذلك الحكم خالف القياس قولاً سليمًا مقبولاً إلا بمعنى أن هذا حكم شرعي مبيح مستثنى من حكم شرعي مانع ، أو العكس .

ولا يكون المستثنى منه معقولاً والمستثنى غير معقول ، بل كل ذلك شرع الله .

وإنما المعنى أن المستثنى هو الأقل، والحكم فيه لدليل من خارج .

٣ - الحكم بأن ذلك الحكم الشرعي خلاف القياس لأنه مستثنى من أحكام يقاس عليها وهو لا يقاس عليه .

وهذا وارد على مذاهب أهل القياس ، وعلى مذاهب فيما يقاس عليه وما لا يقاس عليه .

قال أبو عبدالرحمن : القياس عمل مجتهد ، وليس هو نصّاً شرعيّاً، وهذا العمل قد يكشف عن الحكم بدليله فيكون المتبع الدليل، وقد لا يكشف عن حكم بدليله يقينًا أو رجحانًا فيكون القياس غير معتبر لأنه موصل .

وقد يكشف القياس عن حكم ويقوم البرهان على خلافه فيكون القياس خطأً .

إذن في القياس ما يكشف عن حق فيكون قياسًا صحيحًا لكشفه عن البرهان وليس هو البرهان ذاته ، لأنه عمل من يريد البرهنة . ومنه ما يوقع في باطل ، ومنه ما لايحصل حقاً ولا باطلاً .

٤ - الحكم بأن ذلك الحكم خلاف قياس ذلك النص الشرعي .

وهذا فضول من القول ، لأن ما قام عليه برهان من الشرع فلا مجال للعمل على إلحاقه بحكم من الشرع آخر .

ولا يكون عمل المجتهد بالقياس - في مذاهب من يقول بالقياس- إلا إذا عدم البرهان المتعين على الحكم المتعين .

ولهذا فسر ابن قيم الجوزية معنى كون الحكم خلاف القياس بقوله : «والحكم إنما يكون على خلاف القياس إذا كان النص قد جاء في موضع يشابهه بنقيض ذلك الحكم، فيقال : هذا خلاف قياس ذلك النص، وليس في القرآن ولا في السنة ذكر فساد إجارة شبه هذه الأجارة »[١٧١] .

قال أبو عبدالرحمن : المشابهة لاتقتضي القياس إلا عند أهل القياس إذا ارتفعت المماثلة - والمماثلة أخص من المشابهة - بفرق غير مؤثر ، غير معتبر في الحكم .

وإن ورد النص على حكم صفة ما ، ووجدت الصفة في محلين ،

---

(١٧١) إعلام الموقعين ٢/٢ ٢ .

فالصفة تقتضي مشابهة والحكم منصوص عليه في المحلين ما وجل المقتضي ، وتخلف المانع .

والمقتضي الصفة المنصوص عليها الموجودة فيهما .

أو كان الحكم نصّاً على الشيئ بصفته ومعناه لا باسمه ، وكانت أوجه المشابهة هي المعاني التي ورد فيها الحكم .

ولا يمكن أن يرد حكم في واقعة بخلاف حكم في واقعة ثانية ويكون الفارق غير مؤثر ، أو يكون الحكم وارداً في الأوصاف شبيهتين في الوجود.

ودلل ابن قيم الجوزية على بطلان دعوى أن المستحق بعقد الإجارة إنما هو المنافع لا الأعيان فقال :«وهذا لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ، بل الذي دلت عليه الأصول أن الأعيان التي تحدث شيئًا فشيئًا مع بقاء أصلها حكمها حكم المنافع كالثمر في الشجر ، واللبن في الحيوان ، والماء في البئر ، ولهذا سوَّى بين النوعين في الوقف ، فإن الوقف تحبيس الأصل وتسبيل الفائدة فكما يجوز أن تكون فائدة الوقف منفعة كالسكني ، وأن تكون ثمرة . وأن تكون لبنًا كوقف الماشية للانتفاع بلبنها ، وكذلك في باب التبرعات كالعارية لمن ينتفع بالمتاع ثم يرده ، والعارية لمن يأكل ثمر الشجرة ثم يردها ، والمنيحة لمن يشرب لبن الشاة ثم يردها ، والقرض لمن ينتفع بالدراهم ثم يرد بدلها القائم مقام عينها : فكذلك في الإجارة تارة

تكون العين للمنفعة التي ليست أعيانًا ، وتارة للعين التي تحدث شيئًا من بعد شيئ مع بقاء الأصل كلبن الظئر ونفع البئر ، فإن هذه الأعيان لما كانت تحدث شيئًا بعد شيئ مع بقاء الأصل كان كالمنفعة ، والمسوغ للإجارة هو ما بينهما من القدر المشترك ، وهو حدوث المقصود بالعقد شيئًا فشيئًا ، سواء كان الحادث عينًا أو منفعة .

وكونه جسمًا أو معنى قائمًا بالجسم لا أثر له في الجواز والمنع مع اشتراكهما في المقتضي للجواز ، بل هذا النوع من الأعيان الحادثة شيئًا فشيئًا أحق بالجواز ، فإن الأجسام أكمل من صفاتها .

وطرد هذا القياس جواز إجارة الحيوان غير الآدمي لرضاعه ، فإن الحاجة تدعو إليه كما تدعو إليه في الظئر من الآدميين بطعامها وكسوتها .

ويجوز استئجار الظئر من البهائم بعلفها ، والماشية إذا عاوض على لبنها فهو نوعان :

أحدهما : أن يشتري اللبن مدة ، ويكون العلف والخدمة على البائع ، فهذا بيع محض .

والثاني : أن يكون علفها وخدمتها عليه ، ولبنها له مدة الإجارة ، فهذا إجارة وهو كضمان البستان سواء وكالظئر ، فإن اللبن يستوفى شيئًا فشيئًا مع بقاء الأصل ، فهو كاستئجار العين ليستقي بها أرضه.

وقد نص مالك على جواز إجارة الحيوان مدة للبنه ، ثم من أصحابه من جوز ذلك تبعًا لنصه ، ومنهم من منعه ، ومنهم من شرط

فيه شروطًا ضيقوا بها مورد النص ولم يدل عليه نصه .

والصواب الجواز ، وهو موجب القياس المحض ، فالمجوِّزون أسعد بالنص من المانعين ، وبالله التوفيق» (172) .

قال أبو عبدالرحمن : لا نقول المستحق بالأجرة المنافع لا الأعيان ولا العكس .

بل نقول : الأصل في عقد الإجارة أن من استأجر فقد ملك مدة الإجارة ، فالعين والمنفعة والانتفاع والتصرف كل ذلك ملك المستأجر مدة العقد.

هذا هو الأصل في العقد ، فيعول عليه عند الاختلاف حتى يقيد ذلك شرط أو عرف أو نص شرعي .

وقال ابن قيم الجوزية : «ومنشأ وهمهم ظنهم أن مورد عقد الإجارة لا يكون إلا منافع هو أعراض قائمة بغيرها ، لا أعيان قائمة بنفسها ، ثم افترق هؤلاء فريقين :

فقالت فرقة : إنما احتملناها على خلاف القياس لورود النص ، فلا نتعدى محله .

وقالت فرقة : بل نخرجها على ما يوافق القياس ، وهو كون المعقود عليه أمرًا غير اللبن (173) ، بل هو إلقام الصبي الثدي ، ووضعه

---

(172) إعلام الموقعين ١/٥١٠ - ٥١١ .

(173) قال أبوعبدالرحمن : بل المعقود عليه اللبن ، وما لا يحصل إلا به اللبن .

في حجر المرضعة ، ونحو ذلك من المنافع التي هي مقدمات الرضاع ، واللبن يدخل تبعًا غير مقصود بالعقد .

ثم طردوا ذلك في مثل ماء البئر والعيون التي في الأرض المستأجرة، وقالوا : يدخل ضمنًا وتبعًا ، فإذا وقعت الإجارة على نفس العين والبئر لسقي الزرع والبستان قالوا : إنما وردت الإجارة على مجرد إدلاء الدلو في البئر وإخراجه، وعلى مجرد إجراء العين في أرضه، مما هو قلب الحقائق، وجعل المقصود وسيلة الوسيلة مقصودة، إذ من المعلوم أن هذه الأعمال إنما هي وسيلة إلى المقصود بعقد الإجارة، وإلا فهي بمجردها ليست مقصودة، ولا معقودًا عليها ، ولا قيمة لها أصلاً ، إنما هي كفتح الباب وكقود الدابة لمن اكترى دارًا أو دابة» (١٧٤) .

قال أبو عبدالرحمن : وناقش ظفر أحمد العثماني ابن قيم الجوزية فقال: «وقد أغرب ابن القيم وابن تيمية حيث أنكر كون مورد عقد الإجارة منفعة ، وقالا : هذا غير مسلم ولا ثابت بالدليل (١٧٥) .

ولا يخفى أن حدود الألفاظ المستعملة في الشرع هي المعاني المستعملة في اللغة ، ولم يتصرف الشرع فيها إلا يسيراً ، والإجارة لا تستعمل لغةً إلا على بيع المنافع دون الأعيان ، فمن ادعى عمومها لبيع الأعيان شرعًا فعليه البيان .

---

(١٧٤) إعلام الموقعين ١/٤٩٦ .

(١٧٥) زاد المعاد ٢/٤٥٤ [ظفر] .

وقد اعترف ابن القيم ببطلان إجارة الشارب للبن عند الجمهور .

ولم يقل بجوازها أحد قبل ابن تيمية فيما نعلم ، وعللوا عدم الجواز بأن مورد عقد الإجارة إنما هو المنافع دون الأعيان .

وفيه دليل على أن استعمالها في بيع الأعيان لم يعرفه أحد قبل ابن تيمية أصلاً .

فهل قوله بتعميم موردها إلا من القياس في اللغة ؟ .

وأيضًا فقد اتفقوا على الفرق بين البيع والتجارة استعمالاً ومعنى.

وليس إلا أن مورد البيع هو الأعيان، ومورد الإجارة المنافع، وإنكار ذلك مكابرة للعيان لا يجترئ عليها إلا ظاهري قد جبل على الشذوذ من بين الأمة بإحداث أقوال أكثرها مخترع لم يسبق إليه أحد قبله» [١٧٦] .

قال أبو عبدالرحمن : كون مورد عقد الإجارة منفعة أو عين غير مؤثر في مسألتنا وهي أن الإجارة عقد لا يخالف القياس الصحيح ، لأن وجود المنفعة من مقتضى عقد الإجارة كما أسلفت بيان ذلك .

والتسوية بين حدود الألفاظ في اللغة واصطلاح الشرع غير صحيحة فمعنى الصلاة الشرعية بهيأتها وأقوالها غير جميع معانيها في اللغة .

وهذه التسوية إجابًا وسلبًا فضول من القول هاهنا ، لأنه لا تأثير لها في محل النزاع .

والقول بأن الإجارة في لغة العرب بيع المنافع دون الأعيان دعوى

(١٧٦) إعلاء السنن ١٦/١٨٢-١٨٣ .

على اللغة ، فليس في اللغة إلا أن الأجر جزاء عمل ، وكراء على عمل .

وإنما جرى العرف من أهل اللغة على أن الإجارة في اللغة تعبير عن صورة محسوسة تكون فيها العين المملوكة بيد غير مالكها مدة من الزمن بمقتضى عقد ومعاوضة .

وما عدا ذلك من تقييد الصورة بملك مؤقت ، أو ملك منفعة ، أو ملك تصرف وانتفاع فذلك اصطلاحات فقهاء وليس معاني لغة .

قال أبو عبدالرحمن : والفروق بين البيع والإجارة فروق ظاهرة ، وليس ذلك محل خلاف .

ولكن التسليم بالفروق لا يعني أن الإجارة خلاف القياس .

* * *

٢١ - المسألة الحادية والعشرون : من صور الربا المحرم :

نشر مفتي مصر فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي مباحث في الأهرام عن بعض صور الربا استوجبت مني هذا التعليق .

وقد تضمن البحث وتعليقي عليه العناصر التالية :

١ - بيان إجماع العلماء على حرمة الربا ، وأنه من الكبائر ، وبيان النصوص الشرعية القطعية على حرمته .

٢ - أن الزيادة في ربا الفضل تكون مشروطة مقدمًا فيقرض إنسان إنسانًا مبلغًا ويشترط رده بأكثر منه بعد مدة .

قال أبو عبدالرحمن : اشتراط الزيادة مقدمًا يعني أن العقد ربوي محرم .

وهذا لا يعني حل الزيادة التي تطرأ عند التسديد أو بعده .

فالقرض إذا جر نفعًا يكون ربًا وإن لم يكن النفع مشروطًا بصريح العبارة كما يأتي بيان ذلك بعد قليل إن شاء الله .

٣ - استعراض خلاف العلماء حول الصور الربوية المحرمة شرعًا وتمييزها عما ليس بربا .

ويدخل في ذلك ما كان محل اشتباه .

واعتبر من المجمع عليه ربا الجاهلية حينما يقول الدائن بعد حلول الأجل : إما أن تقضي ، وإما أن تربي .

وبسط شرح ذلك بقوله : «ومن كل هذه النصوص يتبين لنا بوضوح : أن العلماء على اختلاف مذاهبهم قد حددوا بعبارات متقاربة : أن الربا الذي كان فاشيًا في الجاهلية ونزل القرآن بتحريمه: أن يكون لشخص على آخر مائة جنية مثلاً لأجل معين ، فإذا حل موعد السداد ، وعجز المدين عن السداد ، قال له الدائن : إما أن تدفع وإما أن ترابي .

أي : إما أن تدفع لي ما عليك من ديون الآن ، وإما أن تدفعها بعد شهر أو أكثر أو أقل ولكن بزيادة معينة يحددها الدائن .

فهذا هو الربا الجلي الصريح ، وهو الذي تتجدد فيه الزيادة على المدين بتجدد الأجل، وهو الذي توعد الله تعالى المتعامل به بسوء المصير.

والذي يتأمل هذه الصورة يرى أن هذا اللون من التعامل يبدو في أوله قرضًا حسنًا وعملاً طيبًا ربما يكون لصاحبه أجره عند الله تعالى،

لأن الدائن في هذه الصورة لم يشترط على المدين إلا شرطًا واحدًا ، وهو أن يدفع له حقه في وقت معين وهذا أمر لا غبارعليه .

ولكن هذا التعامل تحول من القرض الحسن ، ومن العمل الطيب إلى الربا المحرم الذي يعد من أكبر الكبائر ، ومن فحش الفواحش ، عندما حل وقت سداد الدين وعجز المدين عن السداد ، واستغل الدائن هذا العجز ، فقال للمدين : إما أن تدفع وإما أن تربي .

وهذه الصورة وما يشبهها هي التي يسميها الفقهاء ربا النسيئة.. أي التأخير .

وهناك صورة أخرى من صور الربا لا تقل في شناعتها وقبحها عن الصورة السابقة ، وهي أن يطلب إنسان محتاج من آخر مبلغ مائة جنية مثلاً فيشترط عليه هذا الآخر مقدمًا أن يرد له هذا المبلغ بعد مدة قلّت أو كثرت ، بزيادة معينة قد تكون عشرة أو عشرين .

فهذه الصورة اجتمع فيها ربا النسيئة وربا الفضل ، لأن الدائن اشترط على المدين مقدمًا زيادة معينة ، وهذا هو عين ربا الفضل ، كما أنه اشترط عليه هذه الزيادة ولو بعد أخذه هذا المبلغ منه بساعة واحدة، وهذا هو ربا النسيئة .

وهناك صورة ثالثة من صور الربا المحرم ، وتتمثل فيما تفعله بعض المؤسسات من بيعها مسكنًا من المساكن بعشرة آلاف جنيه مثلاً على أن يدفع المشتري ألف جنيه مقدمًا ، ويدفع الباقي على أقساط بفائدة سنوية معينة ، فهذه الفائدة من باب الربا .

والبديل الحلال عن هذه المعاملة المحرمة أن يباع المسكن بعشرة آلاف جنيه نقداً ، أو باثني عشر ألفًا مقسطًا على عشر سنوات مثلاً بأقساط يتفق عليها .

وهو بديل ميسر يرفع الحرج عن الناس ولا تترتب عليه خسارة مادية لأحد .

والصورة الرابعة من صور الربا المحرم تتمثل فيما تفعله الدول الفقيرة لسد مطالب الحياة الضرورية ، ثم تفرض الدول الغنية على الفقيرة فوائد باهظة صارت بسببها هذه الدول الفقيرة عاجزة عن سداد هذه الفوائد المركبة ، فضلاً عن الديون الأصلية» .

قال أبو عبدالرحمن : الصورة الأولى ليس من الضروري أن تكون قرضًا حسنًا ، فقد تكون معاملة ربوية في الأصل ، فيطرأ الربا المضاعف عند طلب التسديد ، وقد تكون بيعًا حالاً فطرأ الربا عند طلب التسديد ، وقد تكون قرضًا حسنًا كما قال الدكتور ثم يطرأ التعامل الربوي .

٤ - نقل الدكتور المفتي عن الشيخ إبراهيم زكي الدين بدوي قول عمر رضي الله عنه: «وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا عهداً ننتهي إليه في أبواب من الربا» .

وقوله : «لقد خفت أن نكون قد زدنا في الربا عشرة أضعافه بمخالفته» .

وقوله : «تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الربا» .

ولعل هدفه من هذه الإبانة عن صور ليست من الربا القطعي ، وأنه يسع فيها الاختلاف ، وأنه قد يقوم البرهان على أنها ليست من الربا في شيئ .

ثم نقل الشيخ بدوي تورع الصحابة والتابعين وكبار الأئمة رضوان الله عليهم من المشتبه من المعاملات .

ثم استدرك عليهم عدم التفريق بين ما كان أصل النهي عنه لذاته لتحقيق الربا القطعي منه ، وما نهي عنه لغيره من أجل سد الذريعة .

ولم يرتض الشيخ بدوي سد الذريعة ، ورأى التمسك باستصحاب أصل الإباحة في المعاملات ، ولم يعكر الإباحة بالاشتباه في الحرمة الذي يقتضي الورع .

والذي أراه أن التورع وسد الذريعة (حال الاشتباه ورجحان الإفضاء إلى المنهي عنه) أصلٌ شرعي يُقَيَّدُ به التوسع في استصحاب البراءة الأصلية بكون حل المعاملات هو الأصل ، لأن الاشتباه ورجحان الإفضاء إلى المحرم يعكر مطلق الإباحة .

فالواجب أن يشاع في نفوس المسلمين أن الأصل في هذه الحالة التورع وسد الذريعة لا الإباحة .

هذا هو الأصل ، فإذا وجدت صورة مشتبهة وقام البرهان على أنها ضرورية ، وأن في إباحتها مصلحة أصبحت تلك الصورة مستثناة من سد الذريعة بأدلة من أصول أخرى ، وهي الضرورة ، والعلم بأن الحرج ليس من الدين .

٥ - دفع الدكتور المفتي الحرج عن أخذ العوض مقابل الخدمات الإدارية بقوله: تأخذ العوض الجهة المقرِضة مثلاً من الطرف المقترض.

وهذا صحيح ولكن لابد من تحديد دقيق لنوع الخدمات الإدارية وتحديد أجورها تقريبًا بحيث تكون قيمة للخدمات الإدارية بتقويم أهل الخبرة .

أما إذا فحش ما يأخذه المقرِض باسم الخدمات الإدارية وهو فوقها أضعافًا مضاعفة فلا معنى لذلك إلا الاحتيال على الربا وأخذه باسم الخدمات الإدارية المبالغ فيها .

٦ - تعالج دراسة الدكتور المفتي التعامل بين الأفراد ، والتعامل بين الدول ، ويرى أن الإثم على الدول الغنية التي تفرض الربا على الدول الفقيرة إذا تعاملت معها ، وتُعذَر الدول الفقيرة للضرورة .

وهذا صحيح إذا تحققت الضرورة بأن تكون الحاجة التي اقتضت القرض ضرورية ، وأن لا يكون اشتراء الأعيان التي تحتاج إليها الدولة - بثمن مؤجل يزيد على سعر الثمن الحاضر - أمرًا ممكنًا من جهة أخرى لا تتعامل بالربا أو بما هو أخطر من الربا مما يضر بالأمة ، وأن لا يوجد بديل يقرض بلا فائدة .

٧ - أطلق فضيلته القول بأن العقوبات والغرامات التي تحكم بها الهيئات القضائية على المدين المماطل ليست ربا ، لأنها تعويض للدائن .

ولابد من تقييد ما أطلقه فضيلته بأمرين :

الأول : أن المدين القادر على السداد المماطل مستحق للعقوبة بلا ريب ، إلا أن الدائن لا يعوض عما فاته من مصالح لقاءَ أجل المماطلة الذي لم يستلم فيه الدائن حقه .

وإنما تسمع دعواه فيما لحقه من أضرار لقاء المطالبة بحقه من واجد .

والثاني : أن تكون الهيئات القضائية شرعية تحكم بالشرع المطهر وتتحرى مقاصده عند سماع دعوى الضرر .

٨ - رفع الدكتور المفتي الحرج عن قبول المقرض زيادة على قرضه عند التسديد إذا دفع ذلك المقترض عن مروءة وشكر .

والصواب عند خلاف ذلك ، لأن الأصل أخذ المال المقترض بلا زيادة ، لأن المطلوب عدم تشوُّف المقترض إلى زيادة ، وعلى هذا حمل بعض المفسرين قوله تعالى : ﴿ ولا تمنن تستكثر ﴾ .

فإذا فتح باب قبول الزيادة على عمل جعله الله قربة ، وعلى مال منع الله من أخذ الزيادة عليه مقابل الأجل فحينئذٍ يستقر العرف في المجتمع على أن كل من يسر الله عليه ينبغي أن يدفع زيادة على القرض مروءةً وشكرًا .

وحينئذٍ يتشوف المقرضون للزيادة بعد استحكام العرف .

فاجتهاد الدكتور فتح باب الذريعة لغير ضرورة أو برهان ، والشرع يسدها .

٩ - ذهب الدكتور المفتي إلى إباحة المضاربة بتحديد مبلغ من المال مسبقًا يحدده صاحب المال ربحًا له .

وخلاصة حجته أنه لا نص في الشريعة يمنع من ذلك .

قال أبو عبدالرحمن : هذا استعمال للدليل في غير موضعه ، وبيان ذلك أن المضاربة صورة شرعية من صور المعاملات ليس فيها غير تحديد العوض بجزء مشاع من الربح بعد تحققه ، فمن ادعى صورة للمضاربة جاء بها الشرع بغيرهذه الصفة فعليه الدليل .

إذن لا يطلب الدليل على المنع من تحديد الربح بمبلغ مسبق ، وإنما يطلب الدليل على جوازه .

ونفي التحديد معقول المعنى شرعًا ، ومعقوليته البعد عن أكل المال بالباطل الذي حُرِّمَتْ من أجله عقود الغَرر والجهالة والمقامرة .

وتعيين مبلغ مسبق ربحًا لصاحب المال ضمان لحق أحد المتعاقدين دون الآخر ، وهذا ينافي مقتضى عقد المضاربة القائم على التعاون وابتغاء الرزق للطرفين .

وكثيرًا ما نبَّه الدكتور على التقاضي شرعًا فيما لو حصل غبن لا ينشأ نزاع بسبب العقد ذاته .

أما معالجة ما يترتب على العقود الفاسدة قضاءً فذلك قضية أخرى .

وتمسك الدكتور بخراب الذمم بحيث ينكر العامل في المال الربح، أو يعترف بجزء يسير منه .

والواقع أن هذا تعليل غير مؤثر لأن التوثق من الذمم الخاربة لا يكون بإباحة المحرم، وشرع غير المشروع، بل يكون بالقيود والاشتراطات، وإشراف ذوي الأمر، ورسم البرامج لاكتشاف حقائق الاستثمار.

وتمسك فضيلة الدكتور بأنه على فرض فساد عقد المضاربة بالتحديد المسبق للربح بمبلغ معين فإن هذا لا يجعل المضاربة ربا، بل تكون عقداً فاسداً فينقلب المستثمر أجيراً له أجر مثله .

قال أبو عبدالرحمن : في هذا مغالطة من وجهين :

أولهما : أن المحرم شرعاً أعم من الربا .

وثانيهما : أن اجتهاد الدكتور ينحو إلى جعل المضاربة عقداً صحيحاً بالتحديد المسبق ، وهذا ينافي قناته بفساد العقد .

١٠ - هذه الدراسة عن صور حصل الخلاف هل هي ربوية أم غير ربوية .

وانتهيت إلى مساندة الدكتور في بعضها إلا أن هذه المساندة مشروطة بالتعامل بين طرفين أو أطراف ليس بينها بنك ربوي .

* * *

٢٢ - المسألة الثانية والعشرون : شذوذ القول بالقصاص للكافر من المسلم ، وأن ذلك محض الرأي البشري لا الفقه الشرعي ، وأن الفقه عبودية لله :

تحت عنوان «نماذج للرأي والرواية» تحدث الشيخ محمد الغزالي في كتابه (الذي أثار الضجة الكبرى) ، وهو كتاب السنة النبوية ، عن بُنَيَّة طريق من آراء أبي حنيفة ينبغي أن يُعتذر له فيها بأنه أراد الحق فأخطأه ، وذلك أجدى وأبر وأصدق وأعقل وأعدل من جعله إمامًا في هذه المسألة ، وجعل جمهور الأمة (وفيهم خيار الصحابة وعدول المجتهدين) مخطئين غير مقسوم له في الفقه بنصيب !! .

وتلك هي مسألة القصاص من المسلم إن قتل كافراً .

قال الشيخ الغزالي : «من أجل ذلك كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهاد رحب ، يعتمد على القرآن أولاً ، فإذا وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه ، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع .

وحديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة وإن صح سنده .

فأبوحنيفة يرى أن من قاتلنا من أفراد الكفار قاتلناه ، فإن قُتل فإلى حيث ألقت ، أما من له ذمة وعهد فقاتله يقتص منه .

ومن ثم رفض حديث لا يقتل مسلم بكافر (مع صحة سنده) لأن

المتن معلول بمخالفته للنص القرآني : ﴿النفس بالنفس﴾ [سورة المائدة/٤٥] وقوله : ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ [سورة المائدة /٤٨] .

وقوله : ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ [سورة المائدة/٥٠] .

وعند التألي نرى الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة ، وإلى تواثيق حقوق الإنسان ، وإلى احترام النفس البشرية دون نظر إلى البياض والسواد ، أو الحرية والعبودية ، أو الكفر والإيمان ؟ ! .

لو قَتل فيلسوف كانسَ طريق قُتل فيه ، فالنفس بالنفس !! .

وقاعدة التعامل مع مخالفينا في الدين ومشاركينا في المجتمع : أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا .

فكيف يهدر دم قتيلهم ؟ .

وقد بلغني أن بدوياً قتل مهندسًا أمريكياً في إحدى دول الخليج ، وقال أهل الحديث : لا يجوز القصاص ! .

وشعرت الحكومة بالحرج ، ولكن تم الخروج من المأزق بقتل المجرم من باب السياسة الشرعية ! .

القصاص شريعة الله ، وهو ظاهر القرآن الكريم ، والأحناف يقدمون ظاهر القرآن على حديث الآحاد» .

قال أبو عبدالرحمن : تحقيق مراد الله (حكمه الشرعي) في هذه المسألة مطلب نفيس في ذاته ، ولكن قبل ذلك أحب أن أحقق أمورًا في منطق الشيخ وطريقة استدلاله هي من الضلال مسبقًا في سلوك طريق الاجتهاد .

وإذا كان الطريق غير موصل ، فسلوكه مَضْيعة .

فأول ما في كلام الشيخ افتراءٌ - لعل الشيخ لم يقصده وإنما وقع فيه خطأ - على أئمة الفقه الإسلامي وهو أنهم يردون الحديث بالقرآن.

قال أبو عبدالرحمن : ما كان أئمة الفقه يفعلون ذلك ، بل القرآن والحديث عندهم مصدران معصومان لا فرق بينهما إلا أن القرآن وحي متلو ، والسنة المطهرة وحي غير متلو .

والسنة عندهم بيان للقرآن .

ولم يجدوا صحيحًا من الحديث يعارض القرآن بلا جَمْع مقبول في حجج العقول والحس .

وإنما ذهب قلة منهم إلى رد خبر الواحد أن يكون مبينًا للقرآن بيانًا يخصصه أو يعممه .

والسنة ليست كلها خبر آحاد ، وليس كل خبر آحاد عارض القرآن ، وإذن فلا يصدق قول الشيخ أن الحديث يُرد بالقرآن .

قال أبو عبدالرحمن : فإن قال قائل : إن الشيخ قال :« .. فإن وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه» .

ولم يقل : إن الحديث يُرد بالقرآن إذا وُجد الاتساق .

قلت : من وجوه الاتساق تخصيص القرآن بالسنة الصحيحة .

والشيخ رد حديث عدم قتل المسلم بالكافر ، ولم يجعله مخصصًا للآية .. فالتخصيص عنده عدم اتساق .

وهو عمم ركام المرويات فلم يستثن خبر الآحاد .

فإن كان للشيخ مذهب غير هذا فليدقق ويحقق ، لأنه يخوض في قضايا فقه وأصول لا يقبل فيها تعميمات الأدباء ، وشطح الأسلوب الإنشائي الصحفي .

وثاني ما في كلام الشيخ : حكمه بأن حديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة وإن صح سنده .

قال أبو عبدالرحمن : يريد الشيخ بالشذوذ والعلة القادحة ما يتعلق بالمتن ، لأنه قال : وإن صح سنده .

ولن يجمع الله في عقل نيِّر علة الإسناد القادحة ، وصحة الإسناد في سند واحد !! .

لهذا استثنيت للشيخ تعليق العلة بالمتن .

وهذا قدري ما دام الشيخ يتعامل صحفياً مع دقائق أصولية !!.

قال أبو عبدالرحمن : رد الحديث بالعلل المتنيِّة القادحة ليس وقفًا على خبر الآحاد ، بل يُرد أحاديث تتعدد طرقها وهي حسنة الإسناد أو صحيحته .

ونقد المتن ركن ركين في تراث المسلمين في مكتبتهم الأصولية فلا أطيل به .

إذن لا معنى لرد حديث الآحاد بعلة المتن القادحة ، بل كل حديث وإن لم يكن خبر آحاد يرد بذلك .

وإذن لا معنى لرد حديث الآحاد لاحتمال ورود علة قادحة ،

فالأصل العمل بالخبر الصحيح حتى يكون الاحتمال واقعًا متعينًا .

وثالث ما في كلام الشيخ : أنه فخر بغير مفخر ، وأعني بذلك ترحيبه بموقف أبي حنيفة من نص الحديث الصحيح ، ذلك أن رد الحديث الصحيح إذا كان يبين القرآن بالتخصيص ليس حنية يُفخر بها ، لأن ذلك إيمان ببعض النص ورد لبعضه ، وإنما يعتذر للمجتهد المخطئ بحسن القصد .

ورابع ما في كلام الشيخ : أن استشهاده بالآيتين يومئ إلى أن حديث رسول الله ﷺ الصحيح ليس حكمًا بما أنزل الله ، وأنه من حكم الجاهلية .

فمن راجه صحاح النصوص بمثل هذه المواجهة فإنما يُخشى عليه الفتنة .

وخامس ما في كلام الشيخ : تمجيده لمذهب أبي حنيفة في هذه المسألة بأنه يحترم النفس البشرية دون نظر إلى الكفر والإيمان .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا ولله إلغاءٌ لما جعله الله معيارًا ومحكّاً، والكتاب والسنة وأقوال أهل العلم مشحونة بأن النظر إنما هو إلى الإيمان والكفر والميزان بهما ، وأن المؤمن والكافر لا يستويان ، فالأصل التفريق بين المسلم والكافر في الأحكام ، ولا تكون التسوية بينهما في بعض أحكام الدنيا إلا بدليل .

أقول هذه هو بيان الشرع ، وإما رأي شيخنا الغزالي فما تعبدنا

الله به ، والعقوبة مذخورة لمن اتبع البشر وترك دين خالق البشر .

ولو كان رأي الشيخ في مسألة أدبية لا تعارض الشرع لكنت أحنى عليه من الأم، وأحدب من الشيخ على حنين رزق إياه بعد الكبر .

وقد يتنازل الإنسان عن بعض رأيه لمن يعارضه إذا كان حبيبًا إلى قلبه ما لم تكن المسألة تتعلق بالديانة .

وسادس ما في كلام الشيخ : حكمه بأن فقه أبي حنيفة أدنى إلى العدالة في هذه المسألة .

قال أبو عبدالرحمن : يعني أن ما يفرد به أبوحنيفة ها هنا أدنى إلى العدالة من قول عمر وعثمان وعلي ، وهم من الخلفاء الراشدين الذين ورد الشرع المطهر بالعض على سنتهم والتمسك بها .

ويعني أن ما تفرد به أبو حنيفة أعدل من أقوال بقية الصحابة الذين نُقل قولهم ولم يُعارضهم معارض منهم كزيد ومعاوية رضي الله عنهما .

وأعدل من أقوال أئمة الفقه ، والحديث كعمر بن عبدالعزيز وعطاء وعكرمة والحسن والزهري وابن شبرمة والثوري والأوزاعي وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور وابن المنذر والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد .

قال أبو عبدالرحمن : وكان الإمام أبو محمد ابن حزم في الرسالة الباهرة يذكر عن بعض المقلدين المتعصبين أنهم لا يتورعون–لو قدروا– عن دعوى أن صاحبهم تكلم في المهد !! .

وإنما يكون هذا القول الشاذ الذي سوَّى بين الكافر والمؤمن

أقرب إلى العدالة لو بيَّن لنا ربنا أننا إخوة في الإنسانية ليس بيننا ولاء ولا براء ولا حب ولا بغض ولا تفـــريق في الأحكام من الدفن والصلاة والترحم واللعن والجهاد .

ولكن دين ربنا جاء بفضل المؤمن ، وانحطاط الكافر .. هذا هو الأصل .

فمن قال بعد ذلك : نحن إخوة في الإنسانية ولا نظر من جهة الإيمان والكفر فقد تعقب ربه وتعرض للفتنة ، ويُخشى عليه سوء الخاتمة إلا أن يسرع بالتوبة ، ويفر إلى الله عن كيد الشيطان وشركه.

وسابع ما في كلام الشيخ : أن كلامه جاء تسويلاً وتزييناً ولم يأت هدايةً وبياناً ، وذلك أنه عطف بحرف الواو أمراً محرماً على أمر جائز ، فيظن من لا بصر له أن هذه الأمور متساوية .

أعني عطف الإيمان والكفر على السواد والبياض في استواء البشرية .

وهذا تمويه لا يليق ، لأن الله سوى بين الأسود والأبيض ، ولم يسو بين الكافر والمؤمن .. بل فاضل بين المؤمنين بالتقوى .

وثامن ما في كلام الشيخ : أن الشيخ أدخل في دعواه ما ليس منها كقتل فيلسوف بكانس طريق .

فهذا ليس محل خلاف ، ولم يفرق ربنا في الدماء بمقتضى الوظائف ، ولم يفرق الأئمة الوظيفة حتى يُلزمهم الغزالي بتسوية الإسلام .

وإنما التفريق بالإيمان والكفر ، وذلك هو محل الدعوى .

وتاسع ما في كلام الشيخ : أنه يضرب النص بالنص ، وهو -حفظه الله وهداه - يعلم أن الأحكام لا تؤخذ من النصوص مجتمعةً حتى لا تكون على الدين شغب شاغب .

والشيخ تمسك بنص : «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» .. ونسى النصوص الأخرى التي فرقت .

قال أبو عبدالرحمن : ومعلوم أن ما لم يجعل الله لهم حقّاً فيه وهو دم المسلم فليس داخلاً في قوله ﷺ : «لهم ما لنا» .

وعاشر ما في كلام الشيخ : أنه وضع علامة تعجب عند جملة «السياسة الشرعية» !.. ولا أدري ما وجه العجب إذا اقتضت المصلحة المرسلة قتل المؤمن الذي قتل ذمياً ، ويكون قتله تعزيراً لا قصاصاً .

ولكنني مزيل عجب الشيخ ببيان أن الشرع المطهر لم يبح للمسلم قتل الذمي ، بل المسلم ظالم بقتله إياه ، محرم عليه فعل ذلك .

وهذا الذمي حرمه الله لم يجعل الله عقوبته في الدنيا القتل قصاصًا لعدم المكافأة ، بل جعل الله ذلك من صلاحية الإمام واجتهاد ذوي الأمر يعزِّرونه بأي عقوبة رادعة ، وقد تصل العقوبة إلى القتل تعزيراً .

والقتل قصاصًا عقوبة معينة إلا أن الشرع لم يعينها في قتل المسلم للكافر الذمي .

والقتل تعزيراً ليس عقوبة متعينة بل جائزة في نظر ذوي الأمر إذا رأوا المصلحة في ذلك .

وشعور الجهة التي أشار إليها الشيخ الغزالي بالحرج لا يعني أن حكم الله مُحرج ، وإنما يعني حرج المسلمين أنفسهم وضعفهم بحيث أصبح القتل تعزيراً متعيناً عليهم مكرهين عليه .

وإذا كان المسلمون قتلوا مسلمهم بكافر غيرهم تعزيراً فذلك يعني زكاء ونقاوة هذا الدين وأهله .. بينما شبابٌ ورجال من المسلمين يُحملون من بلاد الكفر قتلى في توابيت لم يحكم لهم القانون - ولم تتحر لهم سلطات التنفيذ - أدنى حق من حقوق العدالة من سجن أو تغريم أو برقية اعتذار فضلاً عن القتل قصاصاً أو تعزيراً .

وسواء أرضي الشيخ الغزالي بكلامي أم كعَّ عنه فما أردت إلا لفت نظره إلى ما أغفلته كليماته العاجلة عن قضايا كبرى تفرغ لها فحول العلماء أهل الورع بعد أن سألوا الله مراداً الهداية فيما اختُلف فيه من الحق ، وبعد أن أضرع عابدهم عرنينه وجبينه في تراب المسجد وقال : يا معلم إبراهيم علمني .

وأسأل الله أن يوفق الشيخ الغزالي إلى اعتقاد الحق وقوله والعمل به ، وأن ينطق بالحكمة لسانه ، وأن يبييض صحيفته فتظل بيضاء إلى أن يلقى ربه فلا يدنسها بشبهة أو شهوة ، وأن يجعله خيراً مما نقول ، وأن يغفر له مالا نعلم .

ونسأل الله لنا ولوالدينا وأهلنا وذرياتنا وإخواننا أمثال ذلك .

وأما تحقيق المسألة فقهًا فلي مع الشيخ ثلاث مقامات :

المقام الأول : المنع من دخول الكافر في آية النفس بالنفس .

والمقام الثاني : المنع من دعوى أن عدم قتل المسلم بالكافر خبر واحد .

والمقام الثالث : التنزل في الاستدلال بأن دخول الكافر في الآية ، وكون الحديث خبر آحاد : لا يمنع من تفسير كلام الله ببيان رسول الله ﷺ .

وأما أبو حنيفة - رحمه الله - فورد عنه كلام كثير عن أئمة السلف كما في كتاب « السنة » لعبدالله بن الإمام أحمد ، وكما في كتاب « تاريخ بغداد » .

وقد ذهب جمهور المحققين والمنصفين - محتاطين لدينهم - أن الظاهر من سيرة أبي حنيفة أنه عالم فاضل من علماء المسلمين ، وأن المعتقد فيه أنه يتحرى الحق ويريده .

وهم مع هذا - من ناحية العلم والفقه لا السلوك - لايجعلونه في سمط من قيَّضه الله لجمع الحديث وتمحيصه كأصحاب الكتب الستة ، ولا يجعلونه في مقام من جمع بين الفقه والنص كالأئمة الثلاثة وكفقهاء الحديث من أمثال السفيانيين والليث وغيرهم .

وهم مجمعون على غلبة الرأي في مذهبه ، وأن القاعدة الفكرية البشرية أسبق عنده من المثال من النص الشرعي ، ولهذا عقد الحافظ

أبو بكر ابن أبي شيبة في مصنفه فصلًا بعنوان : « هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله ﷺ» .

وقتل المسلم بالكافر مما خالف فيه أبو حنيفة الأثر .

قال أبو عبدالرحمن : ولن يكون مذهبه أعدل المذاهب ، وأدنى إلى مواثيق حقوق الإنسان حتى يكون أدخل في السنة والإجماع .

إن تطبيق أحكام الله العملية وتصديق أخباره عبودية لله .

فالمصلي عابد لله بصلاته ، والدولة المنفذة لحدود الله عابدة لله بإقامة شرعه ، والمصدق بخبر الله عن الجنة والنار عابد لله بإيمانه .

وهذا أمر يشترك فيه العلماء والعوام .

وهناك عبودية لله يتميز بها العالم الذكي اللمّاح ، وهي عبودية عقله وذكائه ولماحيته لربه ، فيكون متلقيًا لشرع ربه ، فإهمَاله ، مميزًا له عن غيره ، غير مقترح عليه ، ولاسالكًا منهجًا يلزم منه تسفيه الشرع وتجهيله .

فإذا رجحت في ذهنه مقاييس صحة الثبوت وصحة الدلالة المنتجة ضرورةً أن المسلم بما يراه أهل الحل والعقد رادعًا وإن أدى إلى القتل تعزيرًا لا قصاصًا .. إذا صح هذا فلا تستفزه الظنون بأن هذا غير عدل ، وأن البشر سواء فينسى الأصل الشرعي الذي فرّق بين المؤمن والكافر ، وينسى أن الحكم بالعدل والظلم ليس لظنون العقول وهوى النفوس ، وإنما هو لشرع الله ، لأنه تنزيل من خلق العقول والنفوس .

قال أبو عبدالرحمن : وقول الله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ إخبار من الله جل جلاله عما شرعه لبني إسرائيل من القصاص .

وهذا الشرع لازم لنا لأن شريعةَ الله دينَ الإسلام لعبده ورسوله محمد بن عبدالله ﷺ لم تبطله ، ولأنها جاءت بإقراره .

برهان ذلك أن الله قال أول الآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ..﴾ ثم قال سبحانه في الآية بعدها : ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ..﴾ .

فالضمير أن للتوراة وللذين هادوا .

وأما دليل أنها شرعنا فبقوله تعالى : ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ .

وأما أن آية القصاص لا تشمل الكافر فقد دقق العلماء كقاضي المالكية إسماعيل بن إسحاق فيما نقلوه من كتابه أحكام القرآن فرأوا أن قول الله سبحانه وتعالى في الآية نفسها :﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ ناف دخول الكافر، ذلك أن عمله حابط لا ينفعه القيام بشيئ من فروع الشريعة كالصدقة، وحبوط عمله ثابت بالنصوص القطعية .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا المفهوم الظاهر من الآية الكريمة

وضحه بيان رسول الله ﷺ فقد روى البخارى في صحيحه في باب كتابة العلم، وفي باب لا يقتل المسلم الكافر : أنا أبا جحيفة سأل علياً رضي الله عنه : هل عندكم شيئ ما ليس في القرآن ؟ .

فقال : لا والذي فلق الحبة ، وبرأ النسمة إلا فهمًا يعطيه الله رجلًا في كتابه ، وما في هذه الصحيفة .

قلت : وما في الصحيفة ؟ .

قال : العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا تقتل مسلم بكافر .

قال ابن كثير في تفسيره : ولا يصح حديث، ولا تأويل يخالف هذا.

وروى أحمد وأبو داوود وابن ماجة وابن الجارود والبيهقي الحديث الصحيح : « المسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم، ولا يقتل مؤمن بكافر » .

قال أبو عبدالرحمن : وأختم هذه المسألة بكليمات نفيسة للإمام أبي محمد ابن حزم ، والشيخ الغزالي ممن يرتاح لإيقاع أبي محمد ، قال رحمه الله في المسألة ٢٠٢٥ من المحلى – وهي من تتمة ابنه أبي رافع الفضل من الإيصال – عن عموم نصوص القصاص : « فإن كل ذلك يُخص بقول الله عز وجل : ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون﴾ [٦٨ : ٣٥ ، ٣٦] .

وبقوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون﴾ [٣٢ : ١٨] .

وبقوله تعالى : ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا ﴾ [٤:١٤١] .

فوجب يقينًا أن المسلم ليس كالكافر في شيئ أصلًا ، ولا يساويه في شيئ ، فإذْ هو كذلك فباطل أن يكافئ دمه بدمه ، أو عضوه بعضوه، أو بشرته ببشرته .

فبطل أن يستفاد للكافر من المؤمن ، أو يقتص له منه فيما دون النفس إذ لا مساواة بينهما أصلًا .

ولما منع الله عز وجل أن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلًا ؛ وجب ضرورةً أن لا يكون له عليه سبيل في قود، ولا في قصاص، أصلًا، ووجب ضرورةً استعمال النصوص كلها، إذ لا يحل ترك شيئ منها.

ومن فضائح الحنفيين المخزية لقائلها في الدنيا والآخرة قطعهم يد المسلم بيد الذمي الكافر ، ومنعهم من قطع يد الرجل المسلم بيد المرأة الحرة المسلمة .

نعم ولا يقطعون يد الذمي الكافر إن تعمد قطع يد امرأة حرة مسلمة ، فاعجبوا لهذه المصائب مع قول الله عز وجل : ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ [٤٩ : ١٠] .

فإن اعترضوا في الآية المذكورة بما روينا من طريق سفيان الثوري: عن الأعمش : عن زر : عن يسيع الكندي قال : جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال له : كيف تقرأ هذه الآية ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا ﴾ [٤: ١٤١] وهم يقتلون، يعني المسلمين.

فقال علي : فالله يحكم بينهم يوم القيامة ، ولن يجعل الله للكافرين يوم القيامة على المؤمنين سبيلًا .

قال أبو محمد ﷺ: يسيع الكندي مجهول لا يدري أحد من هو ؟.

وجواب هذا السائل : أن هذه الآية حق واجب في الدنيا والآخرة، إنما منع الله تعالى من أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل بحق يجعله الله تعالى له ، ويأمر بإنفاذه للكافر على المسلم في الدنيا ويوم القيامة .

وأما بالظلم والتعدي فلم يؤمننا الله تعالى قط من ذلك ، كما أطلق أيدي الكفار فيما خلا على بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فقتلوهم ، وعلى رسوله محمد ﷺ فجرحوا وجهه المقدس ، وكسروا ثنيته ، بنفسي هو وبأبي وأمي .

وكما أطلق ألسنة الحنفيين ، وأيدي من وافقهم بإيجاب الباطل في القصاص للكافر من المسلم ، وكل ذلك ظلم لم يأمر الله تعالى به ، ولا رضيه ولا جعله حقاً ، بل أنكره عز وجل أشد الإنكار ؟ .

نعم ، وفي الآية التي فيها ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ﴾ [٢:١٧٨] وهذا النص جلي بأنها في المؤمنين خاصة ، بعضهم في بعض فقط، لأنهم إخوة كلهم فاسقهم وصالحهم ، عبدهم وحرهم ، وليس أهل الذمة رخوة لنا ولا كرامة لهم.

وكذلك قوله تعالى :﴿ فقد جعلنا لوليه سلطانًا ﴾ [١٧ : ٣٣] فمعاذ الله أن يكون هذا الكافر ، والله ما جعل تعالى لهم قط - بحكم

دينه سلطانًا ، بل جعل لهم الصغار ، قال عز وجل : ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [٩ : ٢٩] .

فإن قالوا : فإذ لا يساووننا فلم قتلتم الكافر بالمؤمن ؟ .

قلنا : ولا كرامة أن نقتله به قودًا ، بل قتلناه لأنه نقض الذمة ، وخالف العهد بخروجه عن الصغار ، وكذلك نقتله إن لطم مسلمًا أو سبه ، ونستوفي جميع ماله بذلك ونسبي أهله وصغار ولده .

فإن قالوا : فلم تحكمون على المسلم برد ما غصبه من الذمي أو منعه إياه من المال .

قلنا : ليس في هذا سبيل له على المسلم ، إنما هي مظلمة يبرأ منها المسلم تنزيهًا له عن حبسها فقط » [١٧٧] .

* * *

٢٣ - المسألة الثالثة والعشرون : معرفة الخسوف والكسوف ، وخشوع النيرين لله سبحانه وتعالى :

هناك خلاف لغوي في استعمال الخسوف والكسوف ؛ فهناك من يجعل الخسوف للقمر ، والكسوف للشمس ... قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري : هو المشهور في استعمال الفقهاء ، واختاره ثعلب ، وذكر الجوهري أنه أفصح .

وبعضهم قال بتعيُّن هذا التفريق ووجوبه لغة .

(١٧٧) المحلى ١٠/٢٢٧-٢٢٩ .

وهناك من يعكس القضية فيجعل الخسوف للشمس .

حكاه عياض عن بعضهم ، ويُرد عليه بقول الله تعالى : ﴿ فإذا برق البصر وخسف القمر ﴾ .

ويرد على التفريقين الأولين باستعمال نصوص الشرع الخسوف والكسوف معًا لكل من الشمس والقمر .

قال ﷺ : «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحدٍ ولا لحياته» .

فاستعمل الخسوف لهما .

وفي حديث محمود بن لبيد رضي الله عنه عند أحمد : «لا ينكسفان» .

وهكذا هو في حديث المغيرة المتفق عليه .

واستعمل الصحابة - رضوان الله عليهم - اللفظين للشمس والقمر في روايتهم لنصوص الكسوف والخسوف .

وهذا يصحح قول من قال : الكسوف والخصوف لهما ، وهذا يرد انتقاد الأدباء لابن دريد عندما استعمل الكسوف للقمر كما ذكر ذلك الكفوي [178] .

قال الحافظ ابن حجر : «ولا شك أن مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف ، لأن الكسوف التغير إلى سواد ، والخسوف النقصان أو الذل .

---

(178) الكليات ٤/١٢٤ .

ولا يلزم من ذلك أنهما مترادفان .

وقيل الكسوف في الابتداء ، والخسوف في الانتهاء .

وقيل الكسوف لذهاب جميع الضوء ، والخسوف لذهاب بعضه .

وقيل : الخسوف لذهاب كل اللون ، والكسوف لتغيره» . ا هـ بتصرف .

وصح عن عروة بن الزبير : لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت .

رواه عنه سعيد بن منصور ومسلم بإسنادين صحيحين .

قال أبو عبدالرحمن :إن كان ذلك اجتهاداً في اللغة تبيح الاستعمالين ، وإن كان ذلك اجتهاداً شرعيّاً فقد صحت الأحاديث بخلافه.

قال أبو عبدالرحمن : لم يوضع الكسوف والخسوف وصفًا لحالتي الشمس والقمر ، وإنما وضع لغةً لمعنيين مختلفين أينما وجدا في ذات غيرهما عبر بهما .

فهما اسمان لحالتين ، وليسا اسمين لذاتين ، وهناك ذوات غير الشمس والقمر توصف بالكسوف والخسوف .

ووجه استعمال الكسوف والخسوف لكل من الشمس والقمر : أنهما ليسا اسمين لحالة واحدة ، بل هما اسمان لحالتين توجدان في الشمس كما توجدان في القمر .

فأي من الحالتين وجد في الشمس أو في القمر فيسمى باسمه .

فالخسف يدل في اللغة على الغؤور والغموض كما في مقاييس اللغة لابن فارس .

ولهذا يطلق الخسوف على ذهاب كل القمر ، وذهاب كل الشمس.

ومادة كسف روعي فيها لغةً التغيُّر والقطع ، وأن يكون ذلك التغير غير سارٍ كالتغير إلى سواد .

ولهذا فالكسوف للقمر والشمس إذا لم يذهبا .

والدليل على أن الكسوف والخسوف لغةً اسم لحالتين تعارضان : أن ابن آدم يوصف بكسوف البال ، ووُصف قارون بأنه خسف به .

ولهذا قال الراغب في المفردات : «كسوف الشمس والقمر استتارهما بعارض» .

وهناك مسألة مهمة فاصلة في قضايا الفقه والعقيدة ، وهي مسألة أسباب الكسوف والخسوف ، فالأسلاف من علماء المسلمين ورجال العلم الحديث متفقون على التعليل العلمي للأسباب المعروفة حسياً للكسوف والخسوف .

قال أبو حامد الغزالي[179] : «إن الكسوف القمري عبارة عن

---

(١٧٩) تهافت الفلاسفة ص ٨٠ ، وانظر دستور العلماء ١٢٤/٣ و٨١/٢ ، والقاموس الإسلامي ٢٤٣/٢ ، عن عجائب المخلوقات للقزويني ، ودائرة معارف القرن العشرين ١٣٧/٨-١٣٨ ، ودائرة معارف الشباب ص ٨٢٢-٨٢٣ ، والموسوعة الذهبية ٤٤٥/٦-٤٤٧ ، وموسوعة الشباب المصورة ٥٠/٢ قسم الكون ، وبهجة المعرفة ١٤٨/٢-١٥٠ قسم الكون ، والموسوعة العربية الميسرة ص١٤٦٣-١٤٦٤ .

انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس .

والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس .

وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس » . ا هـ .

فهذا تعليل علمي حسي صحيح لظاهرتي الكسوف والخسوف .

وهناك حالات خسوف وكسوف يحدثها الله ابتداءً دون أن يحكمها نظام اطّراد العادة .

وعدم الإيمان بهاتين القضيتين ، والاقتصار على التعليل الأول – وهو التعليل العلمي الحسي – يوقع في أخطاء شرعية .

ويكفي هاهنا أن أذكر مسائل تتعلق بالتعليل العلمي ، فمن تلك المسائل : أن معرفة أوقات الكسوف والخسوف وتحديدها بدقة ليست من الغيب الذي استأثر الله بعلمه ، ولا هي من الآيات التي تحدى الله الخلق على العلم بها وألزمهم الجهل بها .

بل هي من العلم الحسي الخاص : أي من علم أهل التخصص من البشر .

والشرع يدل على إمكان هذه المعرفة بالنسبة للبشر ، قال تعالى: ﴿ جعل الليل سكنًا والشمس والقمر حسبانًا ﴾ ، وقال تعالى: ﴿ الشمس والقمر بحسبان ﴾ ، وقال تعالى : ﴿هو الذي جعل

الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ﴾ ، وقال تعالى: ﴿ ويسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ﴾ .

ولما قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا علم بشري عقب بقوله : « ولهذا يمكن المعرفة بما مضى من الكسوف وما يستقبل كما يمكن المعرفة بما مضى من الأهلة وما يستقبل » (١٨٠) .

والعلم الحديث يدعي هذا ففي الموسوعة الذهبية : « فلقد فهم العلماء ظاهرة الخسوف والكسوف حتى إنهم يعرفون كل ما سيقع منهما في بضعة آلاف مقبلة من السنين » .

وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن إخبار العلماء بوقت الخسوف والكسوف بمنزلة إخبارهم بأن الهلال يطلع إما ليلة الثلاثين وإما ليلة إحدى وثلاثين، فإن هذا أمر أجرى الله به العادة لا يخرم أبداً (١٨١) .

قال رحمه الله : «لكن العلم بالعادة في الهلال علم عام يشترك فيه جميع الناس .

وأما العلم بالعادة في الكسوف والخسوف فإنما يعرفه من عرف حساب جريانهما» (١٨٢) .

---

(١٨٠) مجموع الفتاوى ١٧٥/٣٥ .

(١٨١) السابق ١٧٥/٣٥ ، ٢٥٤/٢٤-٢٥٧ .

(١٨٢) نفسه ٢٥٨/٢٤ .

وفي الفتاوى كلام نفيس عن حكم تصديق أو تكذيب المخبر بوقت الكسوف .

وهناك بيّن أنه لا يترتب على علمهم وخبرهم علم شرعي ،لأن صلاة الكسوف والخسوف لا تُصلّى إلا عند مشاهدة الخسوف أو الكسوف .

وقبل الإمام ابن تيمية الإمام ابن حزم قرَّرا أن الفلك والهيئة مصادر علم حسي حسابي ، واستدل على ذلك بمثل قوله تعالى : ﴿لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ .

ثم منع رحمه الله من القضاء بهذا العلم شرعًا ، وأقام براهينه على ذلك [(١٨٣)] .

ومن تلك المسائل أن شيخ الإسلام حدد أوقات الكسوف والخسوف فقال : « لا يكون خسوف القمر إلا في وسط الشهر وليالي الإبدار» [(١٨٤)] .

وقد بنى شيخ الإسلام على ذلك أحكامًا كتصحيح تاريخ موت إبراهيم بن رسول الله ﷺ، وكمنع تقدير الفقهاء اجتماع عيد وكسوف.

قال أبو عبدالرحمن : أسند النسائي إلى النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فخرج يجر ثوبه

---

(١٨٣) انظر الفصل ١٤٨/٥-١٥٠ .

(١٨٤) مجموع الفتاوى ١٧٥/٣٥ وانظر ٢٥٧/٢٤ .

فزعًا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلي بنا حتى انجلت ، فلما انجلت قال : «إن ناسًا يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان إلا لموت عظيم من العظماء ، وليس كذلك إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنهما آيتان من آيات الله عز وجل .

إن الله عز وجل إذا بدا لشيئ من خلقه خشع له ، فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » .

قال أبو عبدالرحمن : أسلفت أن العلم البشري حسّاً وحساباً أدرك للكسوف والخسوف سبباً عاديّاً مطرداً .

وهذا الحديث نص بطريق الإيماء على أن سبب الخسوف والكسوف خشوع الشمس والقمر لله جل جلاله إذا بدا لهما.

ولهذا اختلفت مذاهب العلماء في الجمع بين الخشوع وبين اقتران السبب العادي على هذا النحو :

المذهب الأول : تكذيب الخبر الذي نص على الخشوع ، أو وجوب تأويله .

وإلى هذا ذهب أبو حامد الغزالي في صدد كتابه تهافت الفلاسفة فقال : « فإن قيل : فقد روي أنه قال في آخر الحديث : «ولكن الله إذا تجلى لشيئ خضع له» .

فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي ؟

قلنا : هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها .

كيف ولو كان صحيحًا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية،

فكم من ظواهر أوِّلت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد .

وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع ، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك » ا هـ .

قال أبو عبدالرحمن : يلاحظ في هذا المذهب توحيد السبب ، وهو التعليل العلمي الحسابي المذكور آنفًا .

المذهب الثاني : تصحيح خبر الخشوع مرفوعًا إلى رسول الله ﷺ ، وجعل الخشوع والتعليل العلمي سببين مقترنين .

وإلى هذا ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية ، قال في رده على أبي حامد الغزالي : « والتجلي المذكور لا ينافي السبب المذكور .

فإن خشوع الشمس والقمر لله في هذا الوقت إذا حصل لنوره ما يحصل من انقطاع يرفع تأثيره عن الأرض ، وحيل بينه وبين محل سلطانه وموضع انتشاره وتأثيره ، فن الملك المتصرف في مكان بعيد لو منع ذلك لذل لذلك» (185) .

قال أبو عبدالرحمن : إلا أن السبكي في كتابه منع الموانع الكبير بيَّن الأمر أجلى بيان ، فقال بعد ذكر السبب العلمي : « ويكون ذلك وقت تجليه سبحانه وتعالى عليهما ، فالتجلي سبب لكسوفهما .

---

(١٨٥) مجموع الفتاوى ٣٥/١٧٧.

قضت العادة بأنه يقارن توسط الأرض ووقوف جرم القمر .

لامانع من ذلك ولا ينبغي منازعة القوم فيه إذا دلت عليه براهين قطعية» [١٨٦] .

وقد بين السبكي أن الحديث صحيح ، وأن إنكاره ليس بجيد ، لأنه مروي في النسائي وغيره .

وابن تيمية فيما سبق من كلامه بين اقتران الخشوع بالسبب العلمي على أنه نتيجة له .

والسبكي بين اقتران السبب العلمي بالتجلي .

المذهب الثالث : القول بأن الخشوع نتيجة للسبب العلمي ويكون التجلي بعد ذلك .

وهذا مذهب لابن قيم الجوزية حَوّر به مذهب ابن تيمية ، وأخذ كثيراً من عبارته ، فقال : « على أن هنا مسلكًا بديع المأخذ ، لطيف المنزع ، يقبله العقل السليم والفطرة السليمة ، وهو أن كسوف الشمس والقمر يوجب لهما من الخشوع والخضوع - بانمحاء نورهما وانقطاعه عن هذا العالم - ما يكون فيه ذهاب سلطانهما وبهائهما .

وذلك يوجب لهما لامحالة من الخشوع والخضوع لرب العالمين وعظمته وجلاله ما يكون سببًا لتجلي الرب تعالى لهما » [١٨٧] .

---

(١٨٦) زهر الربى ٣١/١١٦ .

(١٨٧) مفتاح دار السعادة ٢/٢١٤ .

قال أبو عبدالرحمن : وبما أن في هذا المذهب تأولًا فقد أوضح ابن قيم الجوزية مأخذه فقال : « ولم يقل النبي ﷺ إن الله تعالى إذا تجلى لهما انكسفا »، ولكن اللفظة عند أحمد والنسائي : «إن الله إذا بدا لشيئ من خلقه خشع له» .

ولفظ ابن ماجة : «فإذا تجلى الله تعالى لشيئ من خلقه خشع له» .

فهاهنا خشوعان : خشوع أوجب كسوفهما بذهاب ضوئهما وانمحائه ، فتجلى الله لهما فحدث لهما عند تجليه تعالى خشوع آخر بسبب التجلي» ا. هـ .

المذهب الرابع : احتمال احتمله ابن قيم الجوزية ، وهو أن يكون الخبر بالتجلي والخشوع ليس من كلام رسول الله ﷺ .

قال في مفتاح السعادة : «لعل هذه اللفظة مدرجة في الحديث من كلام بعض الرواة، ولهذا لا توجد في سائر أحاديث الكسوف» [١٨٨].

قال أبو عبدالرحمن : والحديث رواه النسائي بإسناد آخر إلى قبيصة الهلالي بلفظ : «وإن الله عز وجل إذا تجلى لشيئ من خلقه يخشع له» .

ورواه ابن ماجة بإسناده إلى النعمان بلفظ : «فإذا تجلى الله لشيئ من خلقه خشع له» .

---

(١٨٨) زهر الربى ٣/١١٥ .

وأسند ابن خزيمة الحديث في صحيحه إلى قبيصة البجلي ، وأسند حديث النعمان بإسنادين إلى أبي قلابة ، وقدم لذلك بقوله : «إن صح الخبر ، فإني لا أخال أبا قلابة سمع من النعمان بن بشير ، ولا أقف القبيصة البجلي صحبة أم لا ؟» (١٨٩) .

ومدار حديث النعمان وقبيصة على أبي قلابة عن النعمان تارة ، وعن قبيصة تارة ، وعن رجل عن النعمان تارة .

رواه أحمد في مسنده عن أيوب عن أبي قلابة عن رجل عن النعمان.

ورواه النسائي وابن ماجة وابن خزيمة عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن النعمان .

ورواه ابن خزيمة عن أيوب عن أبي قلابة ...إلخ .

ورواه النسائي وابن خزيمة : عن هشام : عن قتادة : عن أبي قلابة : عن قبيصة .

وهذا الحديث صححه الجمهور ، وقد أسلفت كلام ابن قيم الجوزية والسبكي ، وقال الحاكم في المستدرك : « صحيح على شرط الشيخين» .. وأقره الذهبي ، وإنما أوصى الغزالي بتكذيبه ، وشكك ابن خزيمة في اتصاله .

ومن المعاصرين الشيخ ناصر الدين الألباني ضَعّف إسناده بعدم

---

(١٨٩) صحيح ابن خزيمة ٢/٣٢٩-٣٣٠ .

تصريح أبي قلابة بسماعه إياه من قبيصة أو النعمان .

وتابعه الأعظمي في تحقيقه لصحيح ابن خزيمة .

قال أبو عبدالرحمن : هذه هي الأقوال في تفسير معنى الحديث ، وليس من بينها واحد يعجبني .

أما القول في رواية الحديث فالصواب عندي أنه صحيح كما ذهب إليه جمهور المحققين .

أما تضعيف بعض المعاصرين فليس بشيئ .

فإن كان تضعيفهم بمعنى تضعيف الترمذي فذلك من أبطل الباطل ، لأنه لم يقم برهان على بطلانه .

وإن كان تضعيفهم بمعنى تضعيف الجمهور فليس ذلك بصحيح أيضاً ، لأن شاهد الصحة قائم بوجود المقتضى ... وهو اتصال السند وعدالة الناقل ... وبتخلف المانع ، وهو أنه لا يعارض معناه ضرورة عقلية بالشرع أو الحسّ .

بل قام الدليل على أن الجمادات تخشع وأن الله يتجلى .

ولا يضر كونه خبر واحد مداره على أبي قلابة ، لأن أبا قلابة عدل إمام .

وإعمال خبر الواحد العدل الصحيح أدخل في تقوى الله من إهماله إذا أراد المجتهد نزاهة التحري لوجود المقتضي وتخلف المانع الذين أشرت لهما .

وأما عنعنة أبي قلابة فلا تضر ، ولا يشترط تصريحه بالسماع

لأنه لا يعرف بالتدليس ، وقد أدرك قبيصة والنعمان ، واسمه عبدالله ابن زيد البصري .

فالأصل سماعه منهما ما لم يقم دليل على خلاف ذلك .

وأما النعمان بن بشير فلا خلاف أنه من صغار الصحابة رضوان الله عليهم ، ويكون روى هذا الحدث وعمره تسع سنين إلا بضعة أشهر ، وحديثه حديث شاهد عيان لقوله: فلم يزل يصلي بنا .

وقبيصة لاخلاف في أنه صحابي جليل ، وقد روى الخبر رواية شاهد عيان ، ففي سنن أبي داود قال قبيصة : فصلى وأنا معه في المدينة .

وأما دعوى الاضطراب في الإسناد فليس ذلك اضطرابًا ، لأنه لم يقم دليل على أن رواية أبي قلابة عن المذكورين على الشك والتردد ، بل يكون رواه عن رجل عن النعمان ، ويكون رواه عن النعمان .

وأما روايته عن قبيصة فلا شك فيها .

قال أبو حاتم : «لا يعرف لأبي قلابة تدليس» .

وقال أبو قلابة نفسه : «لقد أقمت بالمدينة ثلاثًا مالي حاجة إلا رجل عنده حديث يقدم فأسمعه منه» .

وإنما شك ابن خزيمة في كون قبيصة صحابيّاً لأنه ظن أن قبيصة البجلي غير الهلالي ، وقد بين ابن حجر أن الهلالي يقال له البجلي.

وإذا كان ابن خزيمة شكك في سماع أبي قلابة عن النعمان فسياق ابن حجر في تهذيب التهذيب أن السماع هو المرجح .

أما سماعه من قبيصة فليس محل شك .

وعن دعوى اضطراب الإسناد المذكورة آنفًا قال الإمام ابن حزم: «فإن قيل إن أبا قلابة قد روى هذا الحديث عن رجل عن قبيصة العامري ؟ .

قلنا : نعم ، فكان ماذا ؟ .

وأبوقلابة قد أدرك النعمان فروى هذا الخبر عنه .

ورواه أيضًا عن آخر ، فحدث بكلتا روايتيه ، ولا وجه للتعلل بمثل هذا أصلًا ولا معنى له» .

قال أبو عبدالرحمن : الأصول تقتضي تصحيح الخبر عن الخشوع والتجلي، وذلك هو الأرجح في الذهن بكل مقاييس الاجتهاد .

وإنما استشكل بعضهم معناه لأنه سبق إلى ذهنه ترجيح ضعفه، فسبق الحكم الاجتهاد ، فجاء الاجتهاد متعسفًا .

وأما احتمال الإدراج فالأصل عدمه حتى يقوم دليل عليه .

وأما أن هذه الجملة لم ترد في الروايات الأخرى فالجواب أنها من خطبة الرسول ﷺ، وقد رويت مجزأة مفرقة .. حدّث كل واحد بما حفظه .

وأما المعنى فليس مشكلًا عندي ، لأنني لا أقصر سبب الكسوف على مجرى العادة ، بل يكون الكسوف أيضًا بإحداث الله على غير توقع .

* * *

٢٤ - المسألة الرابعة والعشرون : معاني الترف ، وأحكامه الشرعية :

أحصى الفيروز آبادي معاني الترف الواردة في القرآن الكريم، وهي :

١ - النعمة .

٢ - الطعام .

٣ - الشيئ الظريف تخص به صاحبك .

وكل واحدة من هذه الأشياء تسمى ترفة .

٤ - أترفته النعم أطغته .

٥ - أو نعَّمته ، وتترِف تنعم .

٦ - ترف أصر على البغي .

٧ - المترف المتروك يصنع ما يشاء [١٩٠] .

وأما ابن فارس فلم يذكر تأصيلًا لهذه المادة ، وإنما قال : «رجل مترف منعم ، وترفه أهله إذا نعَّموه بالطعام الطيب ، والشيئ يخص به» [١٩١] .

وأما كتاب الراغب فلم تضبط فيه كلمة الترفه المحتملة للتاء المربوطة بآخرها وتشديد التاء قبل الراء ، والهاء بآخرها وتشديد الفاء.

---

(١٩٠) القاموس المحيط ١٢٤/٣ .

(١٩١) مقاييس اللغة ٣٤٥/١ .

قال الراغب : «الترفه التوسع في النعمة» [192] .

قال أبو عبدالرحمن : التوسع مصدر ، وقد ورد شرحًا للترفه ، فدل على أن الترفه مصدر من ترفه .

ومعنى الترفه التوسع في النعمة [193] .

قال أبو عبدالرحمن : إلا أن مادة رفه غير مادة ترف ، وحينئذٍ يكون الراغب خلط بين المادتين .

وأم الترفة - بالتاة المربوطة - من ترف فهي النعمة ، وليست التوسع في النعمة .

قال أبو عبدالرحمن : من تتبعي لمعاني المادتين ، ولعلمي بأنه لا يمكن أن تكون الترف بمعنى النعمة في الأصل ، لأنه لا يوجد أصلان يتطابقان على معنى واحد ، بل لابد أن يكون واحد المترادفين مجازياً أو كلاهما : أرى أن أصل الترف النعومة الصادرة عن نعمة ، ونعومة ذاتها .. فهي نعومة في الجسم والقوت .

وأما الرفاهية فتعني سعة العيش .

وبقية معاني الترف مجازية ، فأترفته النعمة بمعنى أطغته مجاز ، لأن النعمة تترفه : أي تجعله ناعمًا .. ولا يصل إلى هذا الحد في مجرى العادة إلا الطغاة والعصاة .

---

(١٩٢) المفردات ص٧٤ .

(١٩٣) مقاييس اللغة ٢/٤١٩ .

ووردت نصـوص القرآن الكريم عن المترفين بالمعنى الغالب من أحوالهم .. قال تعالى عن أصحاب الشمال : ﴿ إنهم كانوا قبل ذلك مترفين ﴾ [سورة الواقعة /٤٥] .

فهؤلاء تنعموا بما لا يحل لهم، وصرفوا النعمة فيما لا يحل لهم .

والمترف الذي استغرقته النعمة حتى كان ناعمًا حقيقةَ أمره أنه لم يمارس عـزائم الأمـور ، والجنة مـشـروطة بمشـاق وصـعـوبات وتضحيات ومكاره .

قال أبـو عبدالرحـمن : وأرى في واقع اليوم أن عصاة المسلمين وأقلهم عبادة : أكثر ترفًا من أهل المساجد في المأكل ، والمشرب ، والمركب ، والملبس ، ونبرات الكلام ، ونوعية المفردة !!.

وقد ورد ذم الترف من الكافر إيماءً إلى إنه سبب كفره كما في قوله تعالى : ﴿ وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قومًا آخرين . فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون . لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون . قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين . فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدًا خامدين ﴾ [سورة الأنبياء / ١١ - ١٥] .

قـال أبو عبـدالرحـمن : لا يزال صـدى هاته الآيات الكريمات في أذني بصوت شيخي صالح بن غصون متعه الله بالصحة والعافية ، والشيخ عمر أبابطين لكثرة ما أسمعهن منهما في خطبة الجمعة .

قال أبـو عبدالرحـمن : العيش الناعم والمساكن نعمة من الله ،

ولكنها أصبحت نقمة لما كانت سبب كفرهم الذي استؤصلوا به في الحياة الدنيا .

وأمروا بالرجوع إلى ما أترفوا فيه استهزاءً بهم ، وإيماءً إلى أنه سبب ما حل بهم من عذاب جعلهم يركضون .

قال أبو عبدالرحمن : وأرجح شيئ عندي في تفسير ﴿ **تُسألون** ﴾ أن يعاد معناها إلى ما يناسب العودة إلى الترف والمساكن ، وذلك الرغد والجاه ، فالمعنى : ارجعوا لعله يعود لكم عزكم فيسألكم العفاة والمستوجهون .

وكان كفار مكة مستكبرين بالحرم بدعوى أنهم أهله وسدنته ، متناسين كفرهم واستخفافهم بالقرآن الكريم في سمرهم ، يتناولونه بهذو ، فقال الله عن تعذيب مترفيهم الذين هم أسرع الناس إلى الشر وأقلهم تحملًا للعذاب ، وما جلد على النار بجليد : ﴿ **حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون . لا تجأروا اليوم إنكم منا لا تنصرون . قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون . مستكبرين به سامراً تهجرون** ﴾ [سورة المؤمنون / ٦٤ - ٦٧] .

وذكر الله أحوال الأمم الخالية التي استأصلها بعذاب من عنده فقال تعالى : ﴿ **فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلًا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين** ﴾ [سورة هود / ١١٦] .

قال أبو عبدالرحمن : المعنى : هلَّا كان منهم أولو بقية من عقل ودين ورأي ينهون عن الفساد فلا يحل لهم من العذاب ما حل بهم بدليل قوله تعالى : ﴿ **وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون** ﴾ [سورة هود / ١١٧] ؟ ! .

لقد استؤصلوا بالعذاب ، وإذن ما كان فيهم أولو بقية إلا قليلًا .

قال أبو عبدالرحمن : وترف الذين ظلموا هاهنا له صفتان :

أولاهما : أنه سبب العذاب والاستئصال ، إذ لم يوجد من ينهى عنه .

وأخراهما : أن أهله متصفون بالإجرام والظلم واتباع الفساد ، لأنه لما لم يوجد آمر بالإصلاح يتبعونه اتبعوا ما أترفوا فيه ، وهو الفساد الذي لم يوجد من ينهى عنه .

وقال تعالى عن منكري البعث من قوم أحد الرسل بعد نوح عليه وعلى جميع أنبياء الله ورسله أفضل الصلاة والسلام : ﴿ **وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون** ﴾ [سورة المؤمنون /٣٣] .

قال أبو عبدالرحمن : هذه هي الآية الوحيدة التي أضاف الله فيها فعل الإتراف إليه سبحانه .

والسر في ذلك أن إتراف الله لهم عقوبة منه ، وليست أمرًا مبتدأً

منه سبحانه ، وذلك بسبب كفرهم وتكذيبهم .

كما أن الترف نتيجة النعمة الغضة الوافرة التي منحهم الله إياها فاستعملوها على غير وجهها ، بل في خيلاء وسرف .

والمترفون هم قادة الشر والهلاك في سياق آيات القرآن الكريم .. قال تعالى : ﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ﴾ [سورة سبأ / ٣٤] .

وقال تعالى : ﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ [سورة الزخرف / ٢٣] .

وقال تعالى : ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ﴾ [سورة الإسراء /٦] .

قال أبو عبدالرحمن : وهاهنا إشكال في أمر الله ماهو ؟ .

فقد زعم الزمخشري أن الله أمر بالفسق ! .

ثم أوَّل ، فتناقض !! .

وهذا هو نص عبارته السيئة .. قال : « أي أمرناهم بالفسق ففعلوا .

والأمر مجاز ، لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : أفسقوا .

وهذا لا يكون ، فبقي أن يكون مجازاً .

ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبّاً ، فجعلوها ذريعة إلى

المعاصي واتباع الشهوات ، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه ، وإنما خولهم إياها ليشكروا ، ويعملوا فيها الخير ، ويتمكنوا من الإحسان والبِر كما خلقهم أصحاء أقوياء ، وأقدَرهم على الخير والشر، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسوق ، فلما فسقوا حق عليهم القول ، وهو كلمة العذاب فدمرهم .

فإن قلت : هلا زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ .

قلت : لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز .. فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ؟ ! .

وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه ، وهو كلام مستفيض .. يقال : أمرته فقام ، وأمرته فقرأ .. لا يفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة .

ولو ذهبت تقدر غيره فقد رُمت من مخاطبك علم الغيب ! .

ولا يلزم على هذا قولهم : أمرته فعصاني ، أو فلم يمتثل أمري ، لأن ذلك مناف للأمر ، مناقض له .. ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به ، فكان محالًا أن يقصد أصلًا حتى يجعل دالًا على المأمور به فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوي ، لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأموراً به .. وكأنه يقول : كان مني أمر فلم تكن منه طاعة .

كما أن يقول : فلان يعطي ويمنع ، ويأمر وينهي غير قاصد إلى مفعول .

فإن قلت : هلا كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما يأمر بالقصد والخير دليلًا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟! .

قلت : لا يصح ذلك ، لأن قوله : ﴿ففسقوا﴾ يدافعه ، فكأنك أظهرت شيئًا وأنت تدعي إضمار خلافه ، فكان صرف الأمر إلى المجاز هو الوجه .

ونظير «أمر» «شاء» في أن مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه .

تقول : لو شاء لأحسن إليك ، ولو شاء لأساء إليك .. تريد لو شاء الإحسان ، ولو شاء الإساءة .

فلو ذهبت تضمر خلاف ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت إليه المشيئة أنه من أهل الإحسان ، أو من أهل الإساءة .. فأترك الظاهر المنطوق به ، وأضمر ما دلت عليه حال صاحب المشيئة : لم تكن على سداد .

وقد فسر بعضهم (أمرنا) بكثرنا ، وجعل أمرته فأم من باب فعلته ففعل ، كثبرته فثبر .

وفي الحديث « خير المال سكة مأبورة ، ومهرة مأمورة » : أي كثيرة النتاج .

وروي أن رجلاً من المشركين قال لرسول الله ﷺ : إني أرى أمرك هذا حقيراً .

فقال ﷺ : « إنه سيأمر » : أي سيكثر ، وسيكبر .

وقرئ (آمرنا) من أمر وأمره غيره .

و (أمرنا) بمعنى أمرنا .. أو من أمر إمارة ، وأمره الله : أي جعلناهم أمراء وسلّطانهم » (١٩٤) .

قال أبو عبدالرحمن : لهذه المسألة مزيد تحقيق وإشاع ، وحسبي الآن ملامسة نص الزمخشري ببعض الوقفات :

الوقفة الأولى: أن الزمخشري لم يجعل الأمر قضاءً علمياً قدرياً، فنقول قضاء الله علم مسبق وليس أمراً .

ولم يجعل الفسق إلجاء من الله لهم فيكون ذلك أول عقوبة لهم في الدنيا ليزدادوا إثمًا .

أما حقيقة فلا يأمر الله بالفحشاء لاشرعًا ولا قدراً .

---

(١٩٤) الكشاف ٤٤٢/٢ ، وتعقبه أبو حيان في البحر المحيط ١٩/٦ إلا أن تلميذ أبي حيان أحمد السمين في الدر المصون ٣٢٨/٧ علق على رد شيخه بقوله : «والشيخ رد عليه رد مستريح من النظر ، ولولا خوف السآمة على الناظر لكان للنظر في كلامهما مجال» .

قال أبوعبدالرحمن : أبو حيان علم ضلال عبارات الزمخشري بنظرات ثاقبة فأشار إلى مواقع الزلل ، وبين ما لا يُسلم للزمخشري والباقي تركه لفطنة القارئ خوفًا من السأم أيضًا ، وليظل في نشاط لعمله التفسيري الذي هو بصدده ، ولأن كل شبهة محكمة التعقيد والمغالطة في أسطر يحتاج حلها إلى صفحات ، فيؤثر الباحث من استئناف معارف جديدة ما هو أجدى من إرهاق الذهن في حل سفسطات يكفي الحذاق الإشارة إلى موضع الزلل فيها .

ووجه ذلك : أن الله يضل الفاسقين ، ويختم على قلوب الكافرين عقوبةً لهم ليزدادوا إثمًا مع إثمهم نتيجة محادّدته لله وعنادهم .

الوقفة الثانية : المجاز الذي ذكره الزمخشري لا يصح بحال ، لأن كفرهم بالنعمة التي منحهم إياهم ربنا سبحانه فسق ، ولا يسمى منحهم النعمة أمرًا بالفسق بأي وجه لا حقيقةً ولا مجازًا .

ولم يذكر الزمخشري وجهًا معتبرًا يجعل منحهم النعمة التي كفروا بها أمرًا بالفسق مجازًا .

وإنما وجه المجاز : أن صب النعمة عليهم كأنه أمر كوني بأن ينعموا بها .

أما القول بأنه أمر بأن يفسقوا من جرائها فتأويل لا تحتمله لغة العرب .

الوقفة الثالثة : أن الزمخشري سد كل منفذ نور لإبعاد دعوى أن الله سبحانه وتعالى أمر بالفسق .. وإذا به أثناء كلامه يقول بالمذهب الصحيح من حيث لا يشعر .. قال بالحرف الواحد : « .. وأقدَرهم على الخير والشر، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية ، فآثروا الفسوق. فلما فسقوا حق عليهم القول ....» .

قال أبو عبدالرحمن : هذه هو مذهب أهل السنة والجماعة أن الله أمرهم بإيثار الطاعة ففسقوا .. فما باله بعد هذه النهاية السعيدة يصر على نسبة الأمر بالفسق إلى الله بدعوى مجاز لا تتحمله لغة العرب ؟ .

الوقفة الرابعة : إذا جعلت الآية بمعنى الأمر الذي هو نقيض النهي : فلا وجه لتأويلها إلا بأن الله أمرهم بالطاعة ففسقوا .

ولكن الزمخشري ادعى أن تقدير « أمرناهم بالطاعة » لا دليل عليه .

قال أبو عبدالرحمن : هذا سهو من الزمخشري ، أو تعامٍ منه عن منهج التفسير السلفي الذي يفسر النص المحتمل في نطاق قطعيات الشريعة القائمة على البراهين الشرورية بأن الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر .

فلما احتملت الآية معنييْ أمرناهم بالفسق ، وأمرناهم بالطاعة تعيَّن المعنى الجائز وهوأمرناهم بالطاعة ، وامتنع المعنى المحرم اعتقاده شرعًا وهو الأمر بالفسق .

الوقفة الخامسة : زعم الزمخشري أن الدليل قائم على تقدير معنى «أمرناهم بالفسق» .

ثم كان دليله كلمة ﴿ففسقوا﴾ بدعوى أنها تدل على أن المقدر «أمرناهم بالفسق» .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا شبهة وليس دليلًا ، وغاية ماحصَّله هاهنا الاحتمال ، والمسألة مسألة الترجيح ببرهان ، فلما حرم اعتقاد أن الله يأمر بالفسق ، ولما علم أن المأمورين كفار عصاة تعيَّن تقدير أنهم أمروا بالحق لا بالفسق ففسقوا .

الوقفة السادسة : ادعى الزمخشري استفاضة تقدير ما يدل عليه المظهر في مثل قولك : أمرته فقام : أي أمرته بالقيام .

ويريد الزمخشري من ذلك استفاضة تقدير الفسق هاهنا ليكون المعنى : أمرناهم بالفسق ففسقوا .

قال أبو عبدالرحمن : في هذا المثال مغالطة ، وهي أن المثالين غيرمتساويين من جهتين :

أولاهما : أن مثال الزمخشري أثبت طاعة المأمور بقوله: «فقام» .

والآية الكريمة أثبتت عصيان المأمور .. ورتبت على ذلك أثره بقوله تعالى : ﴿ **فحق عليها القول ..** ﴾ .

وأخراهما : أن الأمر بالقيام متعين في مثال الزمخشري ، والأمر بالفسق غير متعين في الآية الكريمة ، بل محرم .. فشتان ما بين المثالين .

الوقفة السابعة : أن الزمخشري لما ضرب المثال بـ «أمرته فقام» على أساس أن المأمور به المقدر القيام قال : «ولو ذهبت تقدير غيره : فقد رمت من مخاطبك علم الغيب» .

قال أبو عبدالرحمن :: هذا صحيح لأنه ائتمر فقام ، فاتضح أنه مأمور بما أداه من القيام .

ولكن لو قلت : «أمرته فعصاني » لم يفهم من ذلك أنك أمرته بالقيام ، ولا أنك أمرته بالعصيان .

وهذا المثال الأخير الذي لم يطرحه الزمخشري هو اللائق أن

يكون مثالاً للآية الكريمة ، لأن الآية الكريمة تقول : ﴿أمرنا مترفيها ففسقوا﴾ فالتقدير ضرورة : أمرته بالطاعة ففسق ، وكذلك في المثال السابق ، التقدير : أمرته بطاعتي فعصاني .

إلا أننا لا نعرف جنس المأمور به في المثال المذكور ، ونعرفه في الآية الكريمة ، لأننا نعلم من الشرع أن الله لا يأمر بغير الحق والخير والجمال والعدل والإحسان ، وأن الفسوق خروج عن الشرع .

الوقفة الثامنة : جاء الزمخشري بعبارة مغلقة باطلة تحتاج إلى إقامة تصوراً، ثم إلى تنفيذٍ حكمًا، لأنه لامانع من تقدير: أمرناهم بالطاعة ففسقوا، وقرر أن المراد: أمرنا بالفسق – تعالى الله عن ذلك– ففسقوا قال: « ولا يلزم على هذا قولهم: أمرته فعصاني– أو فلم يمتثل أمري – لأن ذلك منافٍ للأمر مناقض له .. ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به، فكان محالًا أن يُقصد أصلًا حتى يجعل دالًا على المأمور به.

فكان المأمور به في هذا الكلام غيرمدلول عليه ولا منوي ، لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأموراً به ، كأنه يقول :كان مني أمر فلم تكن منه طاعة .

كما أن من يقول : فلان يعطي ويمنع ، ويأمر وينهى : غير قاصد إلى مفعول» ا . هـ .

قال أبو عبدالرحمن : معنى هذا الكلام : أنه لا يلزم من تقدير الفسق في الآية – بحيث يكون المعنى : أمرناهم بالفسق ففسقوا – تقدير العصيان في «أمرته فعصاني » بحيث يكون التقدير : أمرته

بعصياني فعصاني .

وبنى انتفاء اللزوم على أمرين :

أولهما : أن العصيان نقيض الأمر، فلا يكون النقيض مأموراً به.

وثانيهما : إلغاء المثال من مأمور به منوي .

قال أبو عبدالرحمن : أما الأمر الأول فيؤكد اللزوم ولاينفيه ، لأننا نقول : كذلك الفسق في الآية الكريمة خروج عن الطاعة ، فلا يكون مأموراً به ما دام نقيض الأمر .

وأما الأمر الثاني ففيه تناقض لأنه زعم أن المأمور به غير منوي ولا متعين في قولك : أمرته فعصاني .

قال أبو عبدالرحمن : هذا يعني أن الكلام لغو .

ثم عاد الزمخشري يفسر هذا الكلام بغير المعنى الذي خلعه عليه فقال : كأنه يقول : كان مني أمر فلم تكن منه طاعة .

قال أبو عبدالرحمن :إذن هناك أمر معين في علم الآمر ، وإنما لم يخبر بتعيينه .

وعدم الإخبار بالتعيين لا يعني عدم التعيين في الواقع .

ثم عاد المخشري إلى المعنى الثاني الذي خلعه على المثال «أمرته فعصاني» فنفاه فقال : «كما أن من يقول : فلان يأمر وينهى غير قاصد إلى مفعول» .

قال أبو عبدالرحمن : شتان ما بين المثالين ، لأن قولك : يأمر

وينهى إثبات لأهليته لذينك لكثرة ما يصدر عنه منهما ، وأنت غيرقاصد إلى مفعول بعينه ، وإنما تقصد جنس الفعل وكثرته .

أما قولك : «أمرته فعصاني » فأنت قاصد إلى مفعول معني في علمك لم تخبر به المخاطبين .

الوقفة التاسعة : أن الزمخشري ادعى الأمر بالفسق لفظًا وتنازل عنه معنى، ويكفي من الرد عليه ما مضى من إبطال دعوى الأمر المجازية.

قال أبو عبدالرحمن : إلا أنني خشيت أن يغفل غافل عن تنازله المعنوي فيخدع بشبهه المتشبّثة بتقدير الأمر بالفسق .

الوقفة العاشرة : أقر الزمخشري بأن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما يأمر بالقصد والخير - والفسق ليس قصداً ولا خيرًا - لأنه أقر ثبوت العلم بذلك ، ثم أهمل هذه العقيدة ، ونفى أن الله أمرهم بالخير إذ فسقوا ، ولاحجة له إلا دعوى أن قوله تعالى : ﴿ففسقوا﴾ يدافع أمر الله لهم بالخير ! .

قال أبو عبدالرحمن : كيف تجتمع دعوى الإيمان بأن الله لا يأمر بالفسق ، وأنه يأمر بالخير والقصد مع دعوى امتناع أمره بالخير وضرورة أمره بالفسق في آية واحدة ؟ ! .

إنه ليس في التناقض أكثر من ذلك ! .

الوقفة الحادية عشرة : فسر الزمخشري مدافعة كلمة : ﴿ففسقوا﴾ لمعتقده بأن الله لا يأمر بالفسق بقوله : «فإنك أظهرت

شيئًا وأنت تدعي إضمار خلافه» .

وهاب الزمخشري رحمه الله تعالى - بدافع من إيمانه - نسبة الأمر بالفسق إلى الله حقيقة فاضطر إلى دعوى المجاز الباطلة .

قال أبو عبدالرحمن : ليس هناك إظهار شيئ والمدعى خلافه .

بل المضمر الأمر بالطاعة فهي مرادة ، والمظهر فسقهم وذلك مراد الإخبار به ، والجمع بينهما مراد ولا تناقض ، لأن الطاعة مأمور الله ، والفسق فعل المأمور .

الوقفة الثانية عشرة : أن الزمخشري احتج بمقايسة مع الفارق، فقال : «ونظير أمر شاء في أن مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه» .

ثم مثل بجملة : «لو شاء لأحسن إليك» .

والمراد : «لو شاء الإحسان» .

قال أبو عبدالرحمن : ها هنا وهلات من أمور :

أولها : ليس نص الآية : «لو شاؤا فسقوا» ، فنقول المقدر الفسق.

وثانيها : أن المفعول في مثال الزمخشري مصدر الفعل ، وكل فعل نص عليه فمصدره ينوب عنه .

وليس كذلك الآية الكريمة ، لأن الطاعة التي قدرها العلماء ، والفسق الذي قدره الزمخشري ليسا مصدرين للفعل المنصوص عليه ، وهو قوله تعالى ﴿ أمرنا ﴾ .

وثالثها : أننا نتبرع للزمخشري - رحمه الله تعالى - بتقدير المفعول الذي يريده بدلالة : «فسقوا» فلا ينفعه ذلك ، إذ التقدير: أمرناهم بالطاعة ففسقوا الفسق .

ونحن لا نبحث عن مفعول الفعل الذي فعلوه ، وإنما نبحث عن مفعول الفعل الذي صدر عن الله وهو : ﴿ أمرنا ﴾ .

الوقفة الثالثة عشرة : قال الزمخشري عن مثال : لو شاء لأحسن إليك : « فلو ذهبت تضمر خلاف ما أظهرت ... إلخ » .

قال أبو عبدالرحمن : يجوز : «لو شاء الإساءة لأحسن إليك» على معنى أن المخاطب ليس محلًا للإحسان .

ولا ينافي ذلك تقدير الإحسان هكذا : «لو شاء الإساءة لأحسن الإحسان إليك» .

وبهذا يسقط مثال الزمخشري الذي اعترض به على فهم العلماء للآية من حالق ، ذلك أن الذي حتم مفعول الإحسان فعل أحسن لا فعل شاء .

الوقفة الرابعة عشرة - وهي الخاتمة - : لو لم ترد الآية إلا بقراءة : ﴿ أمرنا ﴾ بمعنى الأمر ضد النهي لكان أمر الله شرعيّاً ، ولكان أمره بالطاعة ، ولكان فسقهم هو المعصية للأمر .

ولا تعني إرادة الله الكونية إهلاك القرية أن الله أمرهم بالفسق ليهلكهم .

بل يفسر ذلك بسنة الله الكونية في الرسل - عليه الصلاة والسلام - وأممهم ، وهو أن الرسول يدعو قومه بالترغيب والترهيب الأخروي ، وبالموعظة ، وبالحجة والبرهان ، ويصبر على عصيانهم وأذاهم حتى إذا استفرغ وسعه عزم عليهم في الطاعة ، وحذرهم العذاب الدنيوي العاجل ، ولم يقبل منهم إلا الطاعة أو ضرب المدة لأمد العذاب الدنيوي .

والمترفون هم قادة الشر في كل زمان ومكان ، فكونه لا يقبل منهم إلا الطاعة الجبرية بعد استفراغ الوسع في الدعوة باللسان والجنان والعقل ، أو انتظار العذاب : هو لأمر للمترفين بالصلاح، وهذا غاية العدل لا يفجؤهم بالعذاب - مع صبر الرسل وطول عناد المترفين ومحادتهم - بل قبيل إحقاق الكلمة عليهم يأمرهم أمر عزيمة لا إمهال بعده ، ويضعهم بين خياريْ الطاعة والنجاة ، والعصيان والهلكة ، فيختارون الفسق فيدمرهم تدميراً .

قال أبو عبدالرحمن : وفي الآية قراءات ، فقراءة الجمهور ﴿ أَمَرنا ﴾ بقصر الهمزة وتخفيف الميم .

قال الإمام أبو منصور الأزهري : لها وجهان :

أحدهما : أمرناهم بالطاعة ففسقوا فحق عليهم العذاب .

وثانيهما : كثرناهم .. واحتج لهذا المعنى بمهرة مأمورة .

وأمر بنو فلان إذا كثروا .

وذكر قول لبيد :

إن يُغبطـوا يُهبطـوا وإن أمـــروا
يومـا يصـيروا للهلـك والنكـد

وهي بفتح الهمزة وكسر الميم .

ورجح أبو منصور قراءة أمرنا المقصورة المخففة على كل القراءات ، ورجح المعنى الأول من معنييها المختلفين (١٩٥) .

وذكر ابن فارس مثل العرب : من قل ذل ، ومن أمر فل .

ونقل عن الأصمعي قوله : «تقول العرب : خير المال سكة مأبورة أو مهرة مأمورة» (١٩٦) .

والمعنى الثاني نفاه أبو عمرو بن العلاء عن لغة العرب ، وقال : «لا يقال : أمرت بالتخفيف في معنى كثرت » .

وأبى ذلك أبو عبيدة ، واحتج بمهرة مأمورة (١٩٧) .

قال أبو عبدالرحمن : والمعنى الأول فيه وجهان :

الوجه الأول : أن الأمر شرعي ، وأن المأمور به الطاعة .

الوجه الثاني : أن الأمر قدري كوني ، وأن المأمور به الفسق ، وقد اختار ذلك ابن قيم الجوزية فقال : « لا حاجة إلى تكلف تقدير أمرنا مترفيها بالطاعة فعصونا وفسقوا فيها ، بل الأمر ها هنا أمر

---

(١٩٥) القراءات وعلل النحويين فيها- أو علل القراءات ١/٣١٧-٣١٨ بتصرف واختصار.

(١٩٦) مقاييس اللغة ١/١٣٨ .

(١٩٧) المفردات ص ٢٥ .

تكوين وتقدير ، لا أمر تشريع لوجوه :

أحدها : أن المستعمل في مثل التركيب أن يكون ما بعد الفاء هو المأمور به كما تقول : أمرته فقام ، وأمرته فأكل كما لو صرح بلفظه كقوله تعالى : ﴿ وإذاقلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ﴾ [سورة البقرة / ٣٤] .

وهذا كما يقول : دعوته فأقبل .

وقال تعالى: ﴿ يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده ﴾[سورة الإسراء/٥٢].

والثاني : أن الأمر بالطاعة لا يخص المترفين ، فلا يصح أن يكون أمر المترفين على إهلاك جميعهم» [١٩٨] .

قال أبو عبدالرحمن : ومال إلى هذا الحافظ ابن كثير بتقديمه إياه فقال: «أمرنا أمراً قدرياً كقوله تعالى: ﴿ أتاها أمرنا ليلًا أو نهاراً ﴾ .. إن الله لا يأمر بالفحشاء .

قالوا : معناه إنه سخرهم إلى فعل الفواحش فاستحقوا العذاب [١٩٩] .

قال أبو عبدالرحمن : ولم يذكر الشيخ ابن سعدي غير هذا المعنى[٢٠٠] .

---

(١٩٨) النكت والعيون للماوردي ٢٣٥/٣ [حاشية المحقق عن شفاء العليل ص٤٨] .

(١٩٩) تفسير ابن كثير ٣٥/٣ ، ثم ذكر بقية الأقوال .

(٢٠٠) تفسير ابن سعدي ٢٦٧/٤ .

قال أبو عبدالرحمن : منحى ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى - في اختياره أنه لا يجوز حمل الآية الكريمة على الأمر الشرعي مع أن جمهور السلف ذهبوا إلى هذا الحمل ، وأدلته لا تنهض بهذه الدعوى ، فمن أدلته دعوى أنه لا حاجة إلى تقدير : بالطاعة ، وأن ذلك التقدير متكلف .

قال أبو عبدالرحمن : ما اختاره ابن قيم الجوزية فيه تقدير أيضًا ، لأن التقدير عنده : أمرناهم قدرًا بالفسق .

وتقدير الجمهور لا تكلُّف فيه لأنهم علموا من الدين بالضرورة أن الله لا يأمر إلا بالحق والخير والجمال ، فقدروا الطاعة ، واستغنوا بها عن تقدير الهداية أو الصلاح أو الخير أو مجموع تلك الألفاظ لأن طاعة الشرع ضمانة لك لذلك .

ولم يحتاجوا إلى تقدير كلمة : «شرعًا» لأن الأصل في أوامر الله للمكلفين أنها أوامر شرعية ، ولا ينصرف الذهن إلى المعنى القدري إلا بدليل .

ومع هذا ففي السياق إلماح إلى الأمر الشرعي، لأن الله قال قبل هذه الآية مباشرة : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾، ثم أخبرنا سبحانه عن كل قرية عذبت بأن مترفيها أمروا ، والآمر - بصيغة اسم الفاعل - فيها رسول بلا ريب ، والرسل لا تأمر إلا بالشرع .

أما الأمر الكوني إذا بلِّغت به ، وبلغت بإبلاغه ، فإن بلاغها خبر لا أمر .

وما اختاره ابن قيم الجوزية - رحمه الله - لم يخل من التقدير فلا داعي لاعتبار قول الجمهور مرجوحًا لأجل التقدير .

وتقديره - رحمه الله - أكثر تكلفًا : لأنه قدر لفظين والجمهور قدروا لفظًا ، ولأن تقدير الأمر الكوني خلاف الظاهر فيحتاج إلى دليل، ولأن قيام دليل على أن الأمر الكوني لا يعني أن المأمور به فسق ، فلا بد من دليل على أن قضاءالله بفسقهم لعلمه بذلك منهم ، يعني أنه ألجأهم وجبرهم على الفسق عقوبة لهم ، وليس ذلك مجرد نفاذ القضاء المسبوق بعلمه .

فحمل ابن القيم حملٌ على أمر جائز غيرمتعين ، وحمل الجمهور على أمر جائز متعين لرجحانه .

وقلت : إن حمل ابن القيم حمل على جائز ؛ لأن الله يعاقب الكافر بعد قيام الحجة عليه ، وإصراره على محادة الله ، وعناده : بأن يضله. ويجبره على زيادة إثم ليستأصله ويضاعف عذابه ، لأنه لما استحق عقوبة الكفر صار من عدل الله سبحانه أن يعاقبه بما شاء .

وقلت : إنه غير متعين ، لأنه لم يقم رجحان على أن هذا الأمر الجائز شرعًا هو المراد في هذه الآية الكريمة .

وقد نبهت كثيرًا إلى ضرورة التفريق بين دليل التصحيح ودليل الترجيح .

ومن أدلة ابن القيم القول بأن ما بعد الفاء هو المأمور به ، ليجعل ففسقوا مأمورًا به .

قال أبو عبدالرحمن : هذا استدلال في غير محل النزاع ، وبيان ذلك : أن المأمور به يكون بعد الفاء إذا كان المأمور مطيعًا تقول : أمرته فقام إذا علمتُ أن المأمور أطاع أمري ، أو كان الظاهر لم يكدر على دلالته، فقولك : أمرته فقام رتب الفعل على الأمر ، فدل بظاهره على أن المأمور به قيام .

وإذن لا يكون ما بعد الفاء مأمورًا به إذا كان الفعل من غير مطيع .

والذي بعد الفاء في الآية الكريمة فعل فُسّاق دُمِّروا تدميرًا ، والفاسق غير مطيع .

واستدل ابن قيم الجوزية بأن الأمر بالطاعة لا يخص المترفين .

وهذا صحيح إلا أن الآية لم تقصر الأمر على المترفين ، فكل أهل قرية يبعث لهم رسول ، ولكنه في الآية الثانية لم يذكر مع المترفين غيرهم لأنهم أهل القيادة ، والقرية الكافرة تبع لهم ، ومبنى لغة العرب أن تخصص بعض الأشخاص بالخطاب دون الحكم ، أو بخصوص عناية لخصوص معنى .

ولو اهتدى المترفون لارتفع العذاب الجماعي الدنيوي عن الباقين.

ولأن الأمر بلغ سابقًا لأهل القرية للمترف وغير المترف فاستحق العقوبة كل من عصى ، ولكن لما جاء القضاء إلزامياً إما الطاعة وإما الإهلاك خص القادة - وهم المترفون - بالذكر في الأمر بالطاعة لأنهم أهل الحل والعقد ، و من سواهم تبع لهم يأتمرون بأمرهم .

وقال الأزهري : « قرأ يعقوب ، وخارجة : عن نافع : ﴿آمرنا﴾ بألفين مثل : ﴿آمنة﴾ .

وكذلك حماد بن سلمة : عن ابن كثير : [٢٠١] .

ثم قال : « ومن قرأ : ﴿آمرنا﴾ بالمد فلا معنى له إلا أكثرنا [٢٠٢].

وكان أبو عبيدة يقول : أمر الله ما له وآمره بمعنى واحد [٢٠٣] .

وقوله : ﴿آمرنا مترفيها﴾ يصلح أن يكون في شيئين :

أحدهما : كثرة عدد المترفين .

والآخر : كثرة حروثهم وأموالهم [٢٠٤] .

وعزا القرطبي هذه القراءة أيضًا إلى الحسن وقتادة وأبي حيوة الشامي وعلي وابن عباس - رضي الله عنهما - باختلاف عنهما .

وعزا رأي أبي عبيدة إلى ابن عزيز أيضًا [٢٠٥] .

وعزا السمين هذه القراءة إلى ابن أبي إسحاق وأبي رجاء .

---

(٢٠١) القراءات وعلل النحويين فيها ٣١٦/١ .

(٢٠٢) قال أبوعبدالرحمن : أي أكثرنا الأوامر لا المترفين .

(٢٠٣) قال أبوعبدالرحمن : هما بمعنى واحد من ناحية أصل الطلب إلا أن فاعل تدل على كثرة الطلب ، أو كثرة المطلوب .

(٢٠٤) القراءات وعلل النحويين فيها ٣١٨/١ .

قال أبوعبدالرحمن : ترك الأمر الثالث الصحيح ، وهو تكثير الطلب أو المطلوب ، وجعل الكثرة للمطلوب منهم ، أو لما يصدر عنهم .

(٢٠٥) تفسير القرطبي ١٥٢/٩-١٥٣ .

قال : «رويت هذه قراءةً عن ابن كثير وأبي عمرو وعاصم ونافع ، واختارها يعقوب ، والهمزة فيه للتعدية [٢٠٦] .

وعزا الآلوسي هذه القراءة إلى عيسى بن عمر ، وعبدالله بن أبي زيد ، والكلب ، وأبي العالية ، وابن هرمز [٢٠٧] .

قال أبو عبدالرحمن : وثمة قراءة ثالثة ذكرها الأزهري فقال قال أبو عباس ختن ليث : سمعت أبا عمرو يقرأ :﴿ أمّرنا ﴾ بتشديد الميم .

وروى هدبة :عن حماد بن سلمة : عن ابن كثير : أنه قرأه كذلك . وفسر هذه القراءة بمعنى سلّطنا مترفيها .. أي جعلنا لهم إمارة وسلطاناً [٢٠٨] .

وعزاها القرطبي إلى أبي عثمان النهدي وأبي رجاء وأبي العالية والربيع ومجاهد والحسن ، وهي قراءة علي رضي الله عنهم [٢٠٩] .

وعزاها السمين إلى ابن عباس - رضي الله عنهما - وقال : «وفيه وجهان :

أحدهما : أن التضعيف للتعدية .. عدّاه تارة بالهمزة ، وأخرى

---

(٢٠٦) الدر المصون ٧/٣٣٠ .

(٢٠٧) روح المعاني ١٥/٤٤ .

(٢٠٨) القراءات وعلل النحويين فيها ١/٣١٧ و٣١٨ .

(٢٠٩) تفسير القرطبي ٩/١٥٢ .

بتضعيف العين كأخرجته وخرّجته [٢١٠] .

والثاني : أنه بمعنى جعلناهم أمراء [٢١١] .

واللازم من ذلك أمر [٢١٢] .

قال الفارسي : لا وجه لكون أمَّرنا من الإمارة ، لأن رئاستهم لا تكون إلا لواحد بعد واحد ، والإهلاك إنما يكون في مدة واحدة .

وقد رد على الفارسي بأنا لا نسلم أن الأمير هو الملك حتى يلزم ما قلت ، بل الأمير عند العرب من يأمر ويؤتمر به .

ولئن سلم ذلك لا يلزم ما قال ، لأن المترف إذا ملك ففسق ، ثم آخر بعده ففسق ، ثم كذلك كثر الفساد ونزل بهم على الآخر من ملوكهم» [٢١٣] .

وعزا الألوسي هذه القراءة إلى السدي وزيد بن علي والباقر وعاصم .

---

(٢١٠) التعدية على أساس أن أمر فعل لازم بمعنى كثر في نفسه ، وأما أمر الطلبية فمتعدية في نفسها .

(٢١١) قال أبوعبدالرحمن : ترك الوجه المناسب وهو تكثير الفعل سواء كثر المطلوب أو كان واحدًا .

(٢١٢) بفتح الهمزة وضم الميم .

(٢١٣) الدر المصون ٧/٣٣

وذكر التكثير أحد احتمالي هذه القراءة [٢١٤] ، وهكذا ذكر ذلك الراغب [٢١٥] .

وثمة قراءة رابعة بقصر الهمزة وكسر الميم عزاها القرطبي إلى الحسن ويحيى بن يعمر وابن عباس رضي الله عنهم .

قال : « قال الحسن وقتادة : المعنى أكثرنا .

وحكى نحوه أبو زيد وأبو عبيد .

وأنكره الكسائي وقال : لايقال من الكثرة إلا آمرنا بالمد .

وفي الصحاح : قال أبو الحسن : أمرماله - بالكسر - أي كثر .

وقال الثعلبي : ويقال للشيئ الكثير أمر .

وكله غير متعد ، ولذلك أنكره الكسائي .

قال المهدوي : ومن قرأ أمِر فهي لغة ، ووجه تعدية أمر أنه شبهه بعمر من حيث كانت الكثرة أقرب شيئ إلى العمارة ، فعدي كما عدي عمر» [٢١٦] .

قال أبو عبدالرحمن : هذه القراءة عدها ابن جني وغيره من الشواذ ، وعزاها السمين إلى عكرمة ، وذكر السمين بأنها بمعنى أمرنا بفتح الميم وقصر الهمزة ، وقال : حكى أبو حاتم : عن أبي زيد أنه يقال : أمر الله ماله وأمره بفتح الميم وكسرها .

---

(٢١٤) روح المعاني ٤٤/١٥ .

(٢١٥) المفردات ص ٢٥ .

(٢١٦) تفسير القرطبي ١٥٣/٩

وقد رد الفراء هذه القراءة، ولا يلتفت لرده لثبوتها لغةً بنقل العدول.

وقد نقلها قراءةً عن ابن عباس أبو جعفر ، وأبو الفضل الرازي في لوامحه ، فكيف ترد ؟ .

قال أبو عبدالرحمن : وثمة قراءة خامسة ذكرها النحاس قال : في قراءة أبي : ﴿ **بعثنا فيها أكابر مجرميها فمكروا فيها** ﴾ [٢١٧] .

قال أبو عبدالرحمن : ومر اختيار الأزهري للقراءة الأولى بقصر الهمزة وفتح الميم المخففة ، واختارها أبوعبيد وأبو حاتم .

قال أبو عبيد : وإنما اخترنا : ﴿ **أمرنا** ﴾ لأن المعاني الثلاثة تجتمع فيها من الأمر والإرادة والكثرة [٢١٨] .

قال أبو عبدالرحمن : هذه نصوص يُصاب قارؤها بالدوار ، لأنه لم يحرر فيها محل النزاع ، ولهذا احتاجت مني إلى وقفات :

الوقفة الأولى : أن القراءات المتواترة مبناها عند العلماء على التوقيف ، وأنها كلها حق من عند الله .

ويجتهد العلماء في حملها على معنى واحد ، أو على معانٍ كلها مرادة.

الوقفة الثانية : القراءات غير المتواترة يبحث فيها وفق علم الإسناد ، ولا تكون توقيفية إلا بدليل ، وقد يلحن الأعرابي بالمفردة إلى

---

(٢١٧) تفسير القرطبي ١٥٣/٩ .

(٢١٨) السابق ١٥٣/٩ .

لهجة قومه ، وقد يحمل المفردة على ما فهمه كما روي عن الخليل بن أحمد - رحمه الله - أنه قرأ الآية من سورة البقرة : ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ بضم السين وبدون مد الواو .

الوقفة الثالثة : كل قراءة من غير القراءات المتواترة إذا دفعتها الضرورة فهي محمولة إما على خطأ الناقل ، أو إعلال السند وإن لم نتبين وجه العلة ، بل الضرورة تشير إلى أنه لابد من علة .

الوقفة الرابعة : مَنْ نقلتُ أقوالهم من العلماء ذكروا معنى لتكثير في آمرنا بمد الهمزة ، وأمّرنا بتشديد الميم ، وأمِرنا بكسر الميم .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا صحيح بالنسبة للصيغتين الأوليين، أما الثانية ففعل طاوع فعلًا اقتضى التكثير، فهي دالة على التكثير أيضًا.

إلا أن العلماء رحمهم الله جعلوا الكثرة في مفعول الأمر وهو المترفون ، فجعلوا أمر الله للمترفين بمعنى تكثره لهم .

وهذا وهم ، والصواب أن الكثرة في الفعل نفسه الصادر من الله سبحانه وتعالى كما يأتي بيان ذلك من صيغة فاعل، وفعل بتشديد العين.

الوقفة الخامسة : فعل أمِر بكسر الميم لا يعرف من القواميس أنه يتعدى.

وقد علم من الأصول أنه للمطاوعة .

ولكن إذا صح نقل أبي زيد أنه سمع من العرب أمر الله ماله بكسر الميم مثل ما سمع عنهم : أمر الله ماله فإن هذه القراءة تحمل على المعنى الصحيح من معاني : ﴿أمرنا﴾ بقصر الهمزة وفتح الميم.

قال أبو عبدالرحمن : أما القراءة فعلى أهل الاختصاص تحقيق سندها عن الله سبحانه .

وأما صحتها لغةً فالأصل صحتها كما نقل ذلك أبو زيد .. على أنها لغة كما حكى ذلك المهدوي حتى يقوم دليل على كذب الناقل .

وقد بينت في أكثر من مناسبة أن أمهات اللغة فاتها بعض النقل مما وجد في الأجزاء أو في المتوارث شفوياًّ .

الوقفة السادسة : إذا صحت قراءة أمرنا بكسر الميم توقيفًا فهي محمولة على معنى الفعل أمَر بفتح الميم ضد نهى .

ولا تحمل على معنى كثّر المترفون لما أبينه من فساد هذا المعنى ، ولأن الكثرة في الفعل لا في المفعول الذي هو المأمور كما سيأتي برهانه إن شاءالله .

الوقفة السابعة : معنى الكثرة من مادة الهمزة والميم والراء يأتي من ثلاث جهات :

الجهة الأولى : التجوز بالتعبير من جهة المأمور لما رآه الناس ناميًا مباركًا قالوا : هذا مأمور ، وهو أمر بكسر الميم بمعنى أن الله باركه ونماه وكثّره ، فكأنه سبحانه أمره بالنماء والبركة ، أو أنه أمره فعلًا بقضائه بالكاف والنون .

والجهة الثانية : من صيغة «أمر» بكسر الميم لأنها بمعنى اشتد ، لأن الأصل صار ذا أمر وشأن ، والكثرة والنماء اشتداد .

وكلا هاتين الجهتين تتعلقان بالمأمور .

والجهة الثالثة : تكثير الفعل نفسه بدلالة الصيغة .

الوقفة الثامنة : الأصل قراءة الجمهور بقصر الهمزة وفتح الميم ، وهو فعل ماضٍ ضد النهي ، والمراد به الأمر الشرعي .

وكل قراءة محمولة على هذا المعنى فقراءة أمر بكسر الميم بمعنى أمر بفتح الميم مراعاة لنطق أصحاب تلك اللهجة .. هذا إذا صحت توقيفًا.

وقراءة ﴿ أمرنا ﴾ بالمد بمعنى كثرنا الأوامر الشرعية على المترفين.

وهذا دلالة صيغة فاعَل فهي تدل على التكثير دفعة واحدة ، وعلى التكثيربالتدريج ، لدلالة هذه الصيغة على المتابعة .

وهكذا قراءة : ﴿ أمرنا ﴾ بتشديد الميم ، فهي بمعنى كثرنا عليهم الأوامر.

ألا ترى أنك تقول : أفهمتُ زيداً فيكون المعنى أنك أوصلتَ إليه الفهم .

وتقول : فهّمت زيداً فيكون فعلك في التفهيم كثيراً .

وأما المروي عن أبيٍّ فلعله لا يصح ، وإن صح عنه فلعله تفسير منه كما كان يفعل ابن مسعود - رضي الله عنهما - ، وإن صح أنه توقيف فلابد أنه من التلاوة المنسوخة .

الوقفة التاسعة : المتبادر من أمّر بالتشديد معنى جعله أميراً .

ولكن لما كان التأمير لا يحتمل معنيي أمر بمعنى ضد نهى ، وكان أمر الذي هو ضد نهى يحتمل أحد معنيي أمّر بالتشديد : وجد الحمل على معنى القراءة القابلة لمعنى القراءة الأخرى بوجه لغوي .

الوقفة العاشرة : لا أدفع معنى جعلناهم أمراء من أجل اعتراض الفارسي ، لأن معنى إمارتهم في آن واحد ومكان واحد أنهم الكبراء أهل الحل والعقد ، وقد أسلفت النصوص الدالة على أن المترفين هم الواجهة في مجتمع الكفار .

وإنما دفعت هذا المعنى لأنه لا يجتمع عليه معاني القراءات الأخرى.

الوقفة الحادية عشرة : الآية تنفي ما ذكره السمين من رد على أبي علي الفارسي من كون التدمير يحل بعد تعاق الفساق ، وتدل على أن الفسق جماعي ، وهذا يعني أن المنكر علني .

ولم تجر سنة الله الكونية باستئصال القرى بالعذاب لفساد خفي يقمعه وازع السلطان ورقابة المجتمع المؤمن فلا يكون علنيّاً .

الوقفة الثانية عشرة : لما قال السمين عن قراءة : ﴿ أمرنا ﴾ بتشديد الميم: «واللازم من ذلك أمر» ضبط الدكتور أحمد محمد الخراط محقق الرد المصون للسمين فعل أمر بفتح الهمزة وتشديد الميم.

وهذا خطأ ، وإنما هو بفتح الهمزة وضم الميم المخففة . قال الآلوسي : «إلحاقًا له بالسجايا .. أي صار أميرًا» .

وعلق مصحح تفسير الآلوسي بقوله : «لأنه حينئذٍ يتعين لهذا المعنى» [٢١٩] .

---

(٢١٩) روح المعاني ٤٤/١٥ .

قال أبو عبدالرحمن : التعين غير مسلم ، لأنه ورد اللازم بصيغة أمر المثلثة [220] .

وإنما يقال : فعل السجية أدل ، أما أمر فمعناها بدأ إصدار الأوامر فكان أميراً ، فكأنه في بداية الإمارة .

الوقفة الثالثة عشرة : اتضح معنى موافقة معنى التكثير لمعنى الفعل أمر ضد نهى .

ولم يتضح بعد دخول معنى الإمارة في معنى الأمر ضد النهي ، وقد ادعى هذا الدخول الإمام أبو عبيد رحمه الله تعالى .

الوقفة الرابعة عشرة : القول بأن أمر بقصر الهمزة وفتح الميم بمعنى كثرنا دعوى على اللغة .

أما الاحتجاج بمهرة مأمورة فلا نرده بدعوى الاتباع ، بل نقول : الكثرة من دلالة المفعول ، وليست من دلالة صيغة أمر كما مر في إحدى الوقفات [221] .

الوقفة الخامسة عشرة : المعنى على قراءةالتكثير للأوامر باعتبار ما يحدث خلال فترة الفسق ، والمعنى على قراءة الأمر الواحد باعتبار آخر أمر في فترة فسقهم عَقِبَه التدمير مباشرة .

* * *

(٢٢٠) انظر القاموس المحيط ٣٧٩/١ .

(٢٢١) انظر عن دعوى الاتباع تفسير القرطبي ١٥٣/٩ ، وروح المعاني ٤٤/١٥.

٢٥ - المسألة الخامسة والعشرون : معنى اللغو المراد اجتنابه شرعًا :

يتأكد في شهر رمضان المبارك حفْظُ اللسان ، ففي حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المتفق عليه: عن النبي ﷺ قال: «إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب، فإن سابَّه أحد أو قاتله فليقل : إني صائم» .

وفي البخاري ، وجامع الترمذي ، وسنن أبي داود : عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : عن رسول الله ﷺ قال : «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه» .

قال أبو عبدالرحمن : اللغو من آفات اللسان ، والرفث والصخب وقول الزور نوع منه ، وهويجر إلى المسابَّة والمقاتلة .

وقد برَّأ الله أهل الجنة وبرَّأ ساحتهم الكريمة من اللغو ، وأبدلهم ما هوخير وأزكى وهو السلام ، وذلك من تمام نعيمهم .

قال الله تعالى عن أهل الجنة : ﴿ **يتنازعون فيها كأسًا لا لغو فيها ولا تأثيم** ﴾ [سورة الطور/٢٣] .

قال أبو عبدالرحمن : اللغو ها هنا يشمل فضول القول الذي لا يحتاج إليه مما نزعت فائدته ، أو نزع الخير منه ، ويشمل القول ذا الإثم ،لأن التأثيم نتيجة اللغو .

ولغو أهل الكأس في الدنيا معروف ، وأقل ما فيه الضحك الكثير مما لايُضْحِك ، أو يضحك قليلاً ، ثم شرحه وتذييله والتمثيل له بكثير من القول ، فكل ذلك القول الكثير لغو .

وكأس أهل الجنة ليست ظرفًا للغو .

ولكن لما ذكرالله التأثيم علمنا أن اللغو يشم ما فيه إثم غير مجرد الفضول ، وألا يقول واحد من أهل الجنة لأخية : أثمت .. لأن كلامهم ليس لغواً .

وقال تعالى عن أهل الجنة : ﴿ **لايسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلامًا سلامًا** ﴾ [سورة الواقعة /٢٥-٢٦] .

وقال تعالى: ﴿ **لا يسمعون فيها لغواً ولا كذابًا** ﴾ [سورة النبأ/٣٥].

وقال تعالى عن الجنة : ﴿ **في جنة عالية لا تسمع فيها لاغية** ﴾ [سورة الغاشية / ١٠-١١] .

وكما برّأ الله أهل الجنة من قول اللغو وسماعه حثهم في الدنيا على التنزه منه والإعراض عنه ، ومدحهم على التخلق بذلك.

قال تعالى في معرض التعداد لصفات المؤمنين : ﴿ **والذين هم عن اللغو معرضون** ﴾ [سورة المؤمنون /٣] .

وبين الله في موضع آخر أن هذا الإعراض مرور الكرام الذين يترفعون عن سماع ما يعاب مثل ترفعهم عن توافه الأعراض .

قال تعالى : ﴿ **والذين لا يشهدون الزور وإذا مرّوا باللغو مروا كرامًا** ﴾ [سورة الفرقان /٧٢] .

ومدح الله مؤمني أهل الكتاب بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ **وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين** ﴾ [سورة القصص /٥٥] .

قال أبو عبدالرحمن : لابد أن اللغو الذي يترفع عنه المؤمنون شامل للغو المنزوع الفائدة، وللغو الطافح بالشر من سب واستهزاء وكفر، ولهذا قال الضحاك عن اللغو الذي يعرض عنه المؤمنون: «هو الشرك».

وقال الحسن : «المعاصي كلها».

وأصاب الزجاج بتعميمه في قوله : «كل باطل ولهو وهزل ومعصية ، وما لايحمل من القول والفعل» .

ولغو الكفار كما يكون سبّاً واستهزاءً يكون أيضًا فضولاً من القول ، واختلاق الإشكال ، وبعث الأسئلة المتعنتة ، ورفع الصوت بالكلام السريع المتداخل لمخاصمة الحق ومغالبته .

قال الله تعالى عن الكفار : ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ [سورة فصلت /٢٦] .

قال أبو عبدالرحمن : فنفهم من الظرف : ﴿فيه﴾ مقاطعة القرآن وتخلل تلاوته باللغو .

ونفهم من جملة :﴿لعلكم تغلبون﴾ دفع الحجة بكثرة الكلام وفضوله .

وثمة قول ليس منزوع الفائدة، وليس مقصوداً به الشر، وله حكم شرعي ألغاه الله فسمي شرعًا لغواً ، وذلك هو اليمين غير المنعقدة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم..﴾ [سورة البقرة / ٢٢٥ - وسورة المائدة ٨٩] .

قال أبو عبدالرحمن : واللغو ها هنا ما درج على اللسان مما لا يقصد به عقد اليمين كقولهم : لا والله ، وبلى والله .

ويدل على هذا سياق الآيتين الكريمتين .. قال تعالى في سورة البقرة : ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ .

وقال تعالى في سورة المائدة:﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾.

قال أبو عبدالرحمن : تعقيدها توثيقها بالقصد والنية .

وهذا مذهب جمهور العلماء .

قال السيوطي والشوكاني : أخرج مالك في الموطأ ، وعبدالرزاق، وعبد بن حميد ، والبخاري وغيرهم عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : أنزلت هذه الآية : ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ في قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، وكلا والله .

وأخرج أبو داوود ، وابن جرير ، وابن حبان ، وابن مردويه ، والبيهقي من طريق عطاء بن أبي رباح أنه سئل عن اللغو في اليمين فقال : قالت عائشة رضي الله عنها : إن رسول الله ﷺ قال : «هو كلام الرجل في بيته : كلا والله ، وبلى والله» .

وأخرج عبدالرزاق ، وعبد بن حميد ، وابن جرير ، وابن المنذر : عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت في تفسير الآية : إن اللغو هو القوم يتدارون في الأمر يقول هذا : لا والله .. ويقول هذا كلا والله .. يتدارون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم .

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم : عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت : هو اللغو في المزاحة والهزل ، وهو قول الرجل : لا والله ، وبلىْ والله .. فذاك لا كفارة فيه ، وإنما الكفارة فيما عقد عليه قلبه أن يفعله ثم لا يفعله .

وأخرج ابن جرير عن الحسن قال : مر رسول الله ﷺ بقوم ينتضلون ومع النبي ﷺ رجل من أصحابه ، فرمى رجل من القوم فقال : أصبت والله ، وأخطأت والله .

فقال الذي مع النبى ﷺ : حنث الرجل يا رسول الله .

فقال : «كلا.. أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة» .

وروى أبوالشيخ : عن عائشة ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن عمرو أن اللغو : لا والله ، وبلى والله .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما .

قال أبو عبدالرحمن : ويدخل في ذلك قول مجاهد : «أن يتبايع الرجلان ، فيقول أحدهما : والله لا أبيعك بكذا .. ويقول الآخر : والله لا أشتريه بكذا» .

ويدخل في ذلك ما أخرجه سعيد بن منصور ، وعبد بن حميد : عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال : «لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان» .

وروي ذلك عن مالك وطاووس ومكحول .

قال أبو عبدالرحمن : الغضبان لم يعقد اليمين في قلبه ، وهو مؤاخذ على غضبه المستغلق ، وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك فقال في الحديث الصحيح : «لا تغضب» .

قال أبو عبدالرحمن : وحفظت أقوال غير صحيحة في تأويل الآيتين الكريمتين . فقال أبوهريرة رضي الله عنه ، وجماعة من السلف والحنفية والزيدية ومالك في الموطأ : «لغو اليمين أن يحلف الرجل على الشيئ لا يظن إلا أنه إياه ، فإذا ليس هو ما ظنه» .

أخرج ذلك ابن جرير عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرج ابن أبي حاتم البيهقي عن عائشة - رضي الله عنها - ، وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما .

وأخرج عبدالرزاق ، وعبد بن حميد : عن النخعي : «اللغو أن يحلف الرجل على الشيئ ثم ينسى» .

قال أبو عبدالرحمن : لم يتبين لي وجه ذلك .

قال أبو عبدالرحمن : الذي يحلف على الشيئ لا يظن إلا أنه إياه مكتسب يمينه بقلبه ، عاقد على يمينه في قلبه ، فلا يدخل في مدلول الآيتين الكريمتين .

ويمينه لغوب أدلة رفع الخطأ، وليس بدليل من الآيتين الكريميتن .

وذهب سعيد بن المسيب ، وأبوبكر بن عبدالرحمن ، وعبدالله بن الزبير ، وأخوه عروة - رحمهم الله - إلى أن المراد باللغو اليمين في المعصية .

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس - رضي الله عنهما - : «أن اللغو أن يحلف الرجل على تحريم ما أحل الله له» .

وأخرج عبدالرزاق وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير - رحمه الله تعالى - : «أن اللغو الحلف على المعصية» .

قال أبو عبدالرحمن : هاهنا أمران :

أولهما: أن هذا الموضع لا يتعلق بالآيتين الكريمتين ، وإنما يتعلق بالآية التي قبل الآية من سورة البقرة ، وهي قوله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم﴾.

وثانيهما : أن يمين المعصية ليست لغواً ، بل فيها كفارة ، وإنما اللغو تنفيذها .

وروي عن زيد بن أسلم : «أن لغو اليمين هو دعاء الرجل على نفسه كأن يقول : «أعمى الله بصره .. أذهب الله ماله .. هو يهودي .. هو مشرك» .

قال أبو عبدالرحمن : هذا ليس يميناً ، والآيتان الكريمتان عن لغو اليمين .

ولو صح أن هذا يمين فلا يكون لغواً إلا بدليل ، ولا دليل .

وعن الضحاك أن لغو اليمين كل يمين سقطت بالتكفير عنها [٢٢٢] .

---

(٢٢٢) نقلت هذه المذاهب من فتح القدير للشوكاني ١/٢٣١-٢٣٢ في تأويل الآية ٢٢٥ من سورة البقرة- نشر دار المعرفة ببيروت .

قال أبو عبدالرحمن: وجوب التكفير عنها دليل على أنها ليست لغوا.

قال أبو عبدالرحمن : هذه معاني اللغو في سياق نصوص الشرع المطهر ، وأما الأصل في لغة العرب فقد جعل ابن فارس للمادة أصلين هما : ما لا يعتد به ، واللهج بالشيئ .

وجعل من الثاني : لغى بالأمر إذا لهج به (٢٢٣) .

قال أبو عبدالرحمن : لمادة اللغو من لغا يلغو لغواً أصل واحد هو سقوط الشيئ، والأصل فيه إذا كان ذلك الشيئ مما يخرج من اللسان، فالشيئ لغا فهو لاغ بمعنى سقط .

وألغى فلانًا جاء باللغو .

وألغى فلانًا هذا الشيئ أسقطه .

وما لا يعتد به في الدية من أولاد الإبل لغو .

قال المثقب العبدي :

أو مئـة تجعــل أولادهـــا
لغــواً وعُرْضَ المــئة الجلمــد

قال أبـو عبدالرحـمن : وأمـا اللهج بالشيئ فـهـو أصل آخـر لمادة أخرى ، وهي مادة لغي لغيًا .

قال الراغب : «لغي بكذا : أي لهج به لهج العصفور بلغاه : أي بصوته .

---

(٢٢٣) مقاييس اللغة ٥/٢٥٥-٢٥٦ .

ومنه قيل للكلام الذي يلهج به فرقة فرقة : لغة» [٢٢٤] .

ومعنى مادة اللغو مأخوذة من معنى مادة اللغي على سبيل التشبيه.

ووجهه أن الأقوال والأصوات التي تسقط من اللسان رخيص لقلة مؤونتها ، فهي في حكم ما لايعتد به ، ويلهج بها .

وقد بين وجه ذلك الراغب الأصفهاني بقوله : «اللغو من الكلام ما لايعتد به ، وهوالذي يورد لا عن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور» [٢٢٥] .

قال أبو عبدالرحمن : جرى اشتقاق بعض المواد من مادة أخرى إذا اشتركا في أكثر الحروف كاشتقاق معنى وضوء من ضياء .

قال أبو عبدالرحمن : فضول القول الخلية من الخير والشر لغو حقيقة ، لأنها لا يعتد بها .

والكلام القبيح الضار لغو مجازًا لأنه يعتد به في الشر ، وإنما وجه التسمية أنه لا يعتد به في الخير .

قال أبو عبدالرحمن : حكى ابن فارس مذهب بعض الفقهاء في لغو اليمين فقال : «وقوم يقولون : هو قول الرجل لسواد مقبلاً : والله إن هذا فلان – يظنه إياه ثم لا يكون كما ظن – .

قالوا : فيمينه لغو ، لأنه لم يتعمد الكذب» [٢٢٦] .

---

(٢٢٤) المفردات ص ٤٥٢ ط م الحلبي سنة ١٣٨١ هـ .

(٢٢٥) المصدر السابق ص ٤٥١ .

(٢٢٦) مقاييس اللغة ٥/٢٥٥ – ٢٥٦ .

قال أبو عبدالرحمن : هو لم يعقد قلبه على الكذب ، ولا أثر لعدم العقد ها هنا ، لأن الآيتين الكريمتين عن عقد القلب على اليمين ، وهذا تعمد اليمين ، وعقد القلب عليها ، وهو معذور بأدلة نصوص أخرى رفعت المؤاخذة على الخطأ .

وعن قوله تعالى : ﴿وإذا مروا باللغو مروا كرامًا﴾ قال الراغب : «أي كنوا عن القبيح لم يصرحوا .

وقيل معناه : إذا صادفوا أهل اللغو لم يخوضوا معهم» [٢٢٧] .

قال أبو عبدالرحمن : ما كان يحق للراغب وهو المفسر اللَّماح أن يجعل القول المردود مقدمًا في السياق .

والتكنية عن القبيح لا تسمى مرورًا .

والنصوص الأخرى دلت على الإعراض .

وقال الفيروز آبادي : «و ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو﴾ أي : بالإثم في الحلف إذا كفرتم» [٢٢٨] .

قال أبو عبدالرحمن : هذه دعوى على النص بلا برهان ، لأن الله لم يقل : لا يؤاخذكم الله بإثم أيمانكم إذا كفرتم عنها فصارت لغواً .

---

(٢٢٧) المفردات ص ٤٥١ .

(٢٢٨) القاموس المحيط ٣٨٨/٤ .

قال أبو عبدالرحمن : ووجوب الكفارة عن اليمين دليل على أنها ليست لغواً .

وقال نديم مرعشلي وزميله : «ونباح الكلب لغو .. قال :

فلا تلغى لغيرهم كلاب

أي لا تقتنى كلاب غيرهم» [٢٢٩] .

قال أبو عبدالرحمن : قال الفيروز آبادي : «وقول الجوهري لنباح الكلب : لغو ، واستشهاده بالبيت : باطل .

وكلاب في بيت ابن ربيعة بن عامر .. لا جمع كلب» [٢٣٠] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا من باب نقل اللغة عن فهم خاطئ للشعر كما زعمت الدبيرية أن الزان بمعنى التخمة ، لأنها فهمت هذا البيت فهماً خاطئاً :

مصحح ليس يشكو الزان خثلته

ولا يخاف على أمعائه العرب [٢٣١]

* * *

---

(٢٢٩) الصحاح في اللغة والعلوم ٤٤٧/٢ .

(٢٣٠) القاموس المحيط ٣٨٩/٤ .

(٢٣١) انظر كتابي من أشعار الدواسر ٢٩/١ ، ومتن الشعر لمحبوب بن سعد الفصام .

٢٦ - المسألة السادسة والعشرون : معاني الثناء ، والحمد ، والمدح ، والشكر ... تحقيق كلام اللغويين والمفسرين والتعليق عليه بوقفات نفيسة ، وبيان أن الآلاء تعني الشكر وتعني المدح وذلك في معرض الرد على الجاحظ وغيره في تفسير الآلاء في إحدى آيات سورة الرحمن بأنها امتنان بنار جهنم للتحذير ، ومناقشة بعض الشراح في تفسيرهم لتحميد الزمخشري في استفتاحه للكشاف ، وخلال ذلك الإشارة إلى أهمية كتب الحواشي في كل فن ، وبيان أن الفضيلة ممدوحة والإفضال مشكور ، وبيان أن القرآن نعمة ، وأن تسهيله نعمة، والدعوة إلى إطلاق بلوغ الغاية على اتصاف الله بدل عبارة صيغة المبالغة :

اللغة العربية عبقرية ليس فيها ألفاظ متعددة تدل دلالة مطابقة على معنى واحد ، لأن هذا فضول .

بل كل لفظين دلا على معنى واحد فأحدهما أو كلاهما مجازي .

وليس فيها لفظ واحد يدل على معنيين متناقضين إلا أن يكون أحد الاستعمالين مجازياً، أو يكون معنى اللفظ ملحوظًا في المتناقضين مثل الصريم لليل والنهار ، لأن كل واحد ينصرم عن صاحبه.

وأضرب المثال بأربعة ألفاظ هن : الثناء ، والحمد ، والمدح ، والشكر .

فالثناء الأصل فيه مادة التكرار [٢٣٢] .

قال الراغب : «والثناء ما يُذكر في محامد الناس فيثنى حالاً فحالاً» [٢٣٣] .

قال أبو عبدالرحمن : إذن الثناء في الحمد والمدح مجاز ، ومتعلق المجاز التكرار ، وحقيقة المجاز تخصيص التكرار في المدح والحمد بحيث يسمى الثناء حمدًا ومدحًا مجازًا .

والحمد الأصل فيه ضد الذم : أي ذكر الخصال الجمالية والكمالية المسماة فضائل .

والمدح كالحمد في أنه ذكر للفضائل ، ولكنه يتميز عن الحمد بأنه ذكر للفضائل بكلام جميل [٢٣٤] .

وأما الشكر فجعل له ابن فارس أربعة أصول .

وقد قلت في مباحثي : إن أصول ابن فارس تُقبل على أنها معانٍ جامعة لا على أنها أصول حقيقية .

قال ابن فارس عن أصل الشكر بصيغة التمريض : «ويقال : إن حقيقة الشكر الرضا باليسير» [٢٣٥].

---

(٢٣٢) مقاييس اللغة ١/٣٩١ .

(٢٣٣) المفردات ص ٨٢ .

(٢٣٤) مقاييس اللغة ٥/٢٠٨ .

(٢٣٥) السابق ٣/٢٠٧-٢٠٨ .

قال أبو عبدالرحمن : هذا هو الأصل الحقيقي ، ولهذا قيل في المثل : أشكر من بروقة .

ذلك أنها تخضرُّ من الغيم من غير مطر!! .

ويدخل في ذلك الحلوبة الشكرة إذا حقل ضرعها بحظ من المرعى.

وأما شكرت الشجرة إذا كثر فيؤها ، فإنها في مقام من يُشكر .

ويدخل في ذلك الشكير وهو ما ينبت من ساق الشجرة ، لأن الحلوبة تأكله فتكون شكرة .

وفي بلدي شقراء الشُّكَيِّرة - بالتصغير والتضعيف - لأنه كان فيها شكير .

وشكر النكاح لا يخرج عن ذلك إما لأنه مشكور ، وإما لأنه يكفي منه اليسير .

ونقل الراغب الزعم بأن الشكر مقلوب الكشر بمعنى الكشف [٢٣٦]، وهو مجرد دعوى .

ثم توسع بمعنى اللفظ مجازاً ، فأطلق الشكر على الثناء وإن كان عن معروف كثير غير قليل .

ويختلف الشكر عن المدح والحمد ومطلق الثناء بأنه ثناء على معروف يصل من المثنى عليه إلى المثني .

---

(٢٣٦) المفردات ص ٢٦٥ .

قال أبو عبدالرحمن : وبهذا تعلمون أن كل لقاء بين تلك الألفاظ الأربعة فإنما هو لقاء بين تعبيرات مجازية تمنع من دلالة المطابقة .

ولقد فرّق المفسرون تفريقًا لا وجود له في اللغة ، فقد زعم الراغب أن الحمد أخص من المدح وأعم من الشكر، لأن الحمد فيما كان عن اختيار(٢٣٧) .

وقال أبوسعيد ناصرالدين عبدالله بن عمر البيضاوي في تفسيره: «الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها .

والمدح هوالثناء على الجميل مطلقًا .

تقول: حمدت زيدًا على علمه وكرمه، ولا تقول : حمته على حسنه. بل مدحته .

وقيل : هما أخوان .

والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقادًا . قال :

أفادتكم النعماء مني ثلاثة

يدي ولساني والضمير المحجبا

فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر .

ولما كان الحمد من شعب الكشر : أشْيع للنعمة ، وأدلَّ على مكانها - لخفاء الاعتقاد ، وما في إدْآب الجوارح من الاحتمال- : جُعل رأسَ الشكرِ والعمدة فيه .

---

(٢٣٧) المفردات ص ١٣١ .

فقال عليه الصلاة والسلام : الحمد رأس الشكر .. ما شكر الله من لم يحمده .

والذم نقيض الحمد .

والكفران نقيض الكشر » ا . هـ .

وقال مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم ابن التمجيد متعقبًا :

«قوله : والمدح هو الثناء على الجميل مطلقًا :

جعل - رحمه الله - الحمد أخص مطلقًا من المدح .

وصاحب الكشاف - رحمه الله - جعلهما أخوين حيث قال : «الحمد والمدح أخوان» .

ومن الشائع في كتبه أنه أراد بلفظ الأخوين في أمثال هذا المقام معنى الاشتقاق الكبير ، وهو أن يكون بين اللفظين اشتراك في الحروف الأصول مع التناسب في المعنى كالجبذ والجذب .

أو معنى الاشتقاق الأكبر ، وهو أن يشترك اللفظان في أكثرالحروف فقط كالفلق والفلج مع اتحاد في المعنى أو تناسب .

فمجرد الحكم بأنهما أخوان لايدل على أنهما مترادفان .

لكن سوق كلامه في الكشاف ، وصريح كلامه في الفائق - حيث قال فيه : الحمد هو المدح والوصف بالجميل - يشعر بأن مراده بالأخوين أنهما مترادفان .

ولذا جعل نقيض الحمد الذم الذي هو نقيض المدح حيث قال : «والحمد نقيض الذم ، والشكر نقيضه الكفران» .

وقال الشريف الجرجاني -رحمه الله - في بيان قوله : الحمد والمدح أخوان : أي هما مترادفان .

ويدل على ذلك أنه قال في الفائق : «الحمد هو المدح والوصف بالجميل» .

وقال ابن التمجيد : لا دلالة لقوله هذا على ذلك المعنى ، لصحة مثل هذا الحمل في كل عام مع الخاص كقولك : الإنسان هو الحيوان ، وزيد هو الإنسان .

مع أنه لاترادف بين لفظيْ العام والخاص ، فيجوز أن يكون المدح أعم من الحمد ، ويكون قوله : الحمد هو المدح : من قبيل حمل العام على الخاص .

فعلى هذا : من أين يدل قوله : الحمد هو المدح والوصف بالجميل : على أنهما مترادفان ؟

ويمكن أن يجاب عنه : بأن مراده أنه تعريف اسمي معناه : أن مسمى الحمد هو مسمى المدح .

وحينئذٍ يكونان مترادفين ، لأن المعرف يساوي المعرف سواء كان في التعريف الحقيقي أو الاسمي .

قال الطيبي رحمه الله : قوله : الحمد والمدح أخوان : أي متشابهان لا مترادفان .

وأعلم أن ها هنا ألفاظًا متقاربة المعنى متدانية المقرى ، وهي : الثناء ، والحمد ، والمدح ، والشكر .

فالثناء الذكر بالخير مطلقًا .. قال الراغب : الثناء ما يذكر من محاسن الناس فيثنى حالاً فحالاً :

وقال الجوهري : أثنى عليه خيراً ، والاسم الثناء .

والشكر الثناء على المحسن بما أولى له من المعروف .

والحمد نقيض الذم .

والمُحمَّد الذي كثرت خصاله المحمودة .

والمدح الثناء الحسن .

وقال الإمام : المدح أعم من الحمد ، لأن المدح يحصل للعاقل وغيره ، والحمد لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإحسان والفضائل .

ومن ذلك قول المصنف رحمه الله : الحمد هو الثناء على الجميل مطلقًا .

قال الراغب : كل شكر حمد ، وليس كل حمد شكرًا .

وكل حمد مدح ، وليس كل مدح حمداً .

وقال الإمام : وإنما خص الحمد هاهنا دون المدح ليؤذن بالفعل الاختياري ، ودون الشكر ليعم الإحسان والفضائل» .

قال أبو عبدالرحمن : هاهنا وقفات نفيسة :

الوقفة الأولى : أن الفضائل غير الاختيارية تحمد وتمدح كالفضائل الاختيارية بلا فرق فكما أمدح ليلى على عفتها وأحمدها : أحمد لها أنفها الأقنى وأمدحه !! .

الوقفة الثانية : الفارق بين المدح والحمد أمران :

أحدهما لغوي : وهو أن الحمد أعم ، لأنه يكون بالكلام الجميل وبالكلام العادي .

وثانيهما بلاغي: وهو أنك تحمد لليلى أنفها الأقنى وتمدحها بأنفها ولا تحمدها هي، وأنك تمدح أنفها وتمدحها بأنفها ولا تمدحها هي.

وأنك تحمد عفة ليلى وتحمدها هي ذاتها ، وتمدح عفتها وتمدحها هي .

والسر في ذلك – بلاغة لا لغة – : أن الفضيلة تحمد لذاتها ، ويحمد حاملها لوجودها به (فالحمد عائد لها) ، ويحمد لإيجاده لها (فالحمد عائد له) .

ولايحمد حامل الفضيلة لذاته حمل إيجاد إلا إذا كان فاعلاً لها .

ولهذا تحمد ليلى وتمدح لأنها عفيفة .

وتمدح ولا تحمد لأن أنفها أقنى ، وإنما يحمد الأنف ، وتحمد به وجوداً لا إيجاداً .

الوقفة الثالثة : الشكر حمد ومدح إلا أنه عن خصوص حمد ومدح لأنه عن نعمة خاصة بالشاكر .

ولله سبحانه الحمد كله في ذاته وأفعاله ، فهو محمود لأنه رحيم ، ومحمود لأنه راحم .

ولله سبحانه المدح كله ، لأنه أحق أن يحمد بأجمل كلام وأحسنه.

ولله سبحانه الشكر كله ، لأن كل نعمة بنا فمنه .

الوقفة الرابعة : وردت النصوص بحمد الله لأن الحمد أعم من ناحية أسلوب الحامد ، فهو يحمد جل جلاله بأرقى أساليب المدح ، ويحمد بقدرة العبد على التعبير، ويحمد بالقلوب وإن لم يكن ثمة كلام يوصف بالجمال .

وأورد أبوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ قول الله تعالى : ﴿ فبأي آلاء ربكما تكذبان ﴾ دليلاً على أن الله امتن على عباده بنار جهنم أعاذنا الله منها ، لأن آية الامتنان هذه وردت مباشرة بعد قول الله تعالى : ﴿ يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران ﴾ [سورة الرحمن/٣٥] .

ووجَّه أبوعثمان المنة بأن في الوعيد بها الزجر عما يطغي ويردي .. أما الوقوع فيها فما يُشك أنه البلاء العظيم .

وأورد قول الله تعالى : ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيٍّ عن بينة ﴾ [سورة الأنفال/٤٢] .

فكأنه يشير إلى نعمة البيان والإيضاح في التحذير بها .

وبين أبو عثمان أن عقاب الآخرة بلاء صرف وخزي بحت .

أما عقاب الدنيا فبلية من وجه ولأنه زاجر [٢٣٨] .

---

(٢٣٨) الحيوان ٥/٩٩-١٠٠ .

قال أبو عبدالرحمن : لامعنى للتفريع في هذا الموضع ، لأن العذاب المذكور في الآية عذاب آخرة .

قال أبو عبدالرحمن : ورأيت مفسرين محققين يميلون إلى هذا المعنى الذي ذكره الجاحظ ، فالشوكاني في تفسيره يذكر من الآلاء الوعيد الذي يكون به الانزجار عن الشر والرغوب في الخير .

وقال الشيخ ابن سعدي بالنص : ولما كان تخويفه لعباده نعمة منه عليهم ، وسوطًا يسوقهم به إلى أعلى المطالب وأشرف المواهب ذكر منته بذلك فقال : ﴿ **فبأي آلاء ربكما تكذبان** ﴾» ا . هـ .

وقال الحافظ ابن كثير عن قول الله تعالى : ﴿ **هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون . يطوفون بينها وبين حميم آن . فبأي آلاء ربكما تكذبان** ﴾ [سورة الرحمن /٤٣-٤٥] : «ولما كان معاقبة العصاة المجرمين ، وتنعيم المتقين من فضله ورحمته وعدله ولطفه بخلقه .. وكان إنذاره لهم عن عذابه وبأسه : مما يزجرهم عما هم فيه من الشرك والمعاصي وغير ذلك : قال ممتنًا بذلك على بريته : ﴿ **فبأي آلاء ربكما تكذبان** ﴾ ..» .

قال أبو عبدالرحمن : كل هذا التفسير مبني على أن الآلاء بمعنى النعم التي يكون بها الامتنان ، ومبني على أن الآلاء ليست قدرة الله التي تحبس الخلق يوم القيامة فلا يفرون عن عدله ، وليست قدرة

الله على تحقيق إيعاده بنار جهنم ، وإنما الآلاء ما في ذكر هذه الأمور من زجر .

قال أبو عبدالرحمن : نتعلم لغة العرب من كتاب الله بيقين وثقة أكثر من تعلمنا لغة العرب من كلمة أعرابي ، أو بيت شاعر ، أو مثل عربي شرود .

وقد تتبعت سورة الرحمن التي تتكرر فيها الآية الكريمة : ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ فوجدت الآية ترد بعد نِعمٍ تقتضي الشكر كورودها بعد الامتنان بوضع الأرض للأنام بفواكهها ونخيلها .

وترد بعد أمور تقتضي مدح الرب لذاته سبحانه - وورودها في هذا المعنى الأخير هو الأكثر - كورودها متعلقةً بقدرة الله على خلق البشر من صلصال ، وخلق الجن من نار .

أو متعلقةً بربوبيته وملكه ككونه رب المشرقين ورب المغربين .

أو متعلقةً بِصدقِه وقدرته معًا بتحقيقه وعده مثل ورودها بعد الخبر عن جمع الناس ليوم القيامة ، وورودها بعد الخبر بإنزال الناس منازلهم من الجنة ، أو النار ، وتعداد ما فيهما .

ولا يحسبن حاسب أن ورود الآية الكريمة خلال الحديث عن نعيم الجنة يعني تعلقها بشكر النعمة ، لأن الثقلين المخاطبين ليسوا كلهم من أهل الجنة فيطالبون بشكر نعيمها ، ولأنها وردت خلال الحديث عن نقم النار .

قال أبو عبدالرحمن : فلما صح هذا من سياق سورة الرحمن علمنا أن الآلاء ليست بمعنى النعماء دلالة مطابقة .

بل علمنا أن النعم بعض من معنى الآلاء ، وأن الآلاء ذات معنيين يتعلق بهما الحمد الذي يكون مدحاً وشكراً .

فالمعنى الأول للآلاء ما صدر عن صفة ممدوحة كالقدرة والصدق.

والمعنى الثاني ما صدر عن فعل مشكور ، وذلك جميع النعم .

وإذ هذا هو المعنى فالآلاء بعد قوله تعالى : ﴿يرسل عليكما شواظ...﴾ تذكير بقدرة الله ، فما صدر عن قدرة الله فهو من آلائه .

والآلاء بعد قوله تعالى : ﴿هذه جهنم ...﴾ تذكير بصدق الله وعدله معاً .

واستفتح الزمخشري تفسيره فقال : «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً ، ونزله بحسب المصالح منجماً ، وجعله بالتحميد مفتتحاً وبالاستعاذة مختتماً ... وأوحاه على قسمين متشابهاً ومحكماً .

وفصله سوراً ، وسوره آيات ، وميز بينهن بفصول وغايات ... إلخ».

قال أبو عبدالرحمن : وبيَّن السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في حاشيته على الكشاف وجه الحمد على الأمور المذكورة في استفتاح الزمخشري ، فقال : «دل بلامي الجنس والملك – يعني

الامين في قوله : الحمد لله - على اختصاص الحمد به تعالى ، ثم وصفه بإنزال القرآن وتنزيله وما أردفهما به رعاية لبراعة الاستهلال ، وتنبيهًا على أنه نعمة جزيلة تستحق أن يحمد عليها .

وذكر للقرآن أوصافًا كمالية تناسب إعجازه الذي سيصرح به ، ويشد من أعضاد كونه نعمة محمودًا عليها» .

قال أبـو عبدالرحـمن : وتعقبه ابن الخطيب في حاشيته على حاشية الجرجاني - ولم تطبع بعد - ومنها نسخة بمكتبة عارف حكمت بطيبة الطيبة برقم ٢٠٦ .

قال ابن الخطيب في تعقبه : «إن قلت : ذِكْرُ تلك الأوصاف لا يدل على كونها نعمة .. فضلاً عن كونها نعمة جزيلة ، إذ مجرد الذكر لا يقتضي إلا كونها محمودًا بها ، وهو لا يدل على كونها نعمة ، إذ المحمود به ربما يكون من الفضائل دون الفواضل .

ولو سلم دلالته على كونها نعمة جزيلة فلا نسلم دلالته على استحقاق أن يحمد عليها ، لأن كون الوصف محمودًا به لا يقتضي كونه محمودًا عليه ، فإنه ربما يحمد بأوصاف غير اختيارية مع أنها لا يستحق بأن يحمد عليها .

فلا تنبيه بذكر الأوصاف المذكورة على ذلك الاستحقاق .

وإن فرض دلالته على كونها نعمة قلنا : هذا مبني على المتبادر من تعليق الحمد بالوصف المجرى على الله تعالى في مقام الشكر على نعمه الجسام ، فإن الظاهر هناك أن يكون ذلك الوصف نعمة جزيلة

يشكر عليها بالحمد عليها وإن كان ذلك الوصف محموداً به .. اللهم إلا أن يمنع مانع ككون الوصف غير إنعام مثلاً» ا . هـ .

قال أبو عبدالرحمن : الحواشي ، وحواشي الحواشي تحرص على حل العبارات ، والدفاع عنها ، أو الإيراد عليها .

وقد ذكرت في مناسبات عديدة أهمية كتب الحواشي، وأنها تحفل بنوادر علمية في غير الفن الذي ألف فيه المتن الذي كتبت عليه الحواشي.

ونفائس الحواشي العلمية تأتي على منهج فكري يميز الفروق الدقيقة ، ويلغي الفروق غير المؤثرة .

وأحيانًا يفرقون بالعبارة ، وأحيانًا يفرقون بالفكرة .

والمحشي ابن الخطيب هاهنا فرق بالعبارة بين معنيي الحمد ، وهما المدح والشكر .

فعبر عن صفات المدح بالفضائل ، وعبر عن صفات الشكر بالفواضل.

قال أبو عبدالرحمن : ولم يوفق في التفريق ، لأن العبارتين جمع لفاضلة وفضيلة ، وهما بمعنى واحد يعني صفات المدح .

والتفريق التعبيري الصحيح يكون بصفات الفضيلة وصفات الإفضال .

فالفضيلة ممدوحة ، والإفضال مشكور .

قال أبو عبدالرحمن : ومقدمة كتابي : «الحباء من العيبة» – وهي خطبتا جمعة – تفريق بين المدح والشكر لغة وشرعًا .

والحمد لغة يدل على معنيين معًا هما المدح والشكر .

وابن الخطيب هاهنا غلط على السيد الشريف الجرجاني ، فالجرجاني لم يدع أن أوصاف القرآن نعمة ، ولم يقل إنها نعمة .

وإنما ذكر أن القرآن نعمة، وقال:« .. أنه نعمة» - بضمير المفرد-.

ولا يشك أحد في أن دين الله نعمة ، ورسله نعمة ، وكتبه نعمة .

ونحن نحمد الله على نعمة الإسلام .

قال أبو عبدالرحمن : ولو قيل عن أوصاف القرآن بأنها نعمة لم يرد ما أورده ابن الخطيب ، لأن القرآن إذا كان نعمة فتسهيله ، وحسنه نعمة أيضًا .

وشيئ أقوله هاهنا عن صفات الخالق سبحانه وصفات المخلوق .

صفات المدح في المخلوق تكون ادعاء ، ويكون المخلوق فيها غير واحد .

وإذا وردت في مثل صيغة «فعيل» سميت صيغة مبالغة .

وصفات الله سبحانه لا تكون إلا على الحقيقة ، ويكون ربنا ببلوغها متفردًا .

ولهذا دعوت في كثير من المناسبات إلى تسمية صفات صيغ المبالغة بصيغ بلوغ الغاية إذا تعلقت الصفة بالرب سبحانه .

والعبد المخلوق قد يمدح بالصفة الحسنة ولا يشكر عليها .

أما ربنا سبحانه فكل صفة يمدح بها فهو مشكور عليها ، لأن الله سبحانه رب ، والكون كله مقتضي ربوبيته .. فكان الربَّ وحده لأن

له الكمال المطلق .

فالرب مشكور على خلقه ، لأنه ممدوح بأنه الخالق ، فهو إذن مشكور بأنه الخالق .

وفي كتابي: «لن تلحد» برهنت على صحة البرهان الأونطولوجي، ولحمة ذلك البرهان دلالة العظمة على الأعظم ، ودلالة لطف الخالق على اللطيف .

فالعرش العظيم المخلوق دليل على الخالق الأعظم سبحانه .

والنملة اللطيفة دلالة على الخالق اللطيف .

ولا نقول : «الألطف» إلا بمعنى كثير اللطف دقيقه ، وذلك لطرد التلازم بين أسماء الله وصفاته كطرد التلازم بين عظيم ولطيف طرداً يليق بحق الله في الكمال والتنزيه .

فكل خلق الله مقتضى صفات الله ، وكل خلقه رحمة وحكمة ، فهو ممدوح بصفات مشكور عليها في آن واحد .

نمدحه ونشكره مثلاً على صفة السمع والبصر لأننا نحن الذرة التائهة في كون الله الرحيب لا نغيب عن سمع الله وبصره .

قال أبو عبدالرحمن : وبهذا يبين بطلان الإطلاق في قول ابن الخطيب:«لأن كون الوصف محموداً به لا يقتضي كونه محموداً عليه» .

قال أبو عبدالرحمن : إن لصفات المدح الحسنى المتعلقة بالله سبحانه خصوص مزية ، فهو يشكر عليها كما يمدح بها .

قال أبو عبدالرحمن: وفي عبارة من عبارات ابن الخطيب جفاء وذلك قوله عن الله سبحانه وتعالى: « .. مع أنها لا يستحق بأن يحمد عليها».

وردت يستحق بالياء التحتية ، والأسلم أن تكون بالتاء الفوقية فيكون نفي الاستحقاق عن الصفة لا عن الله سبحانه .. والإيراد هاهنا - لو ورد - إنما يتعلق بالجرجاني ، ولا يرد على الزمخشري لأن الحمد يعني المدح والشكر .

* * *

٢٧ - المسألة السابعة والعشرون : الكلمات اللآتي ابتلى بهن الله خليله إبراهيم عليه السلام :

أول ذكر لإبراهيم الخليل في سورة البقرة في قوله تعالى : **﴿ وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إمامًا قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾** [سورة البقرة/١٢٤] .

اختلف المفسرون في الكلمات فعدها بعضهم خمسًا ، وعدها بعضهم عشرًا ، وذكر في تعيينهن ابن الجوزي خمسة مذاهب أشهرهن أن المراد خال الفطرة كالختان[٢٣٩] .

(٢٣٩) انظر زاد المسير ١ /١٤٠ ، وتفسير القرطبي ٢ / ٩٧ - ٩٨

قال أبو عبدالرحمن : جعْلُ اللهِ إياه إمامًا تكريم له ومقام شرف ونتيجة ابتلاء وليس هو الابتلاء ذاته .

وعلى اختيار الشوكاني يكون المعنى أن الله ابتلى إبراهيم فأتم ابتلاءه إياه ، وهذا مدلول لا يعقل ، لأن خبر الله بالابتلاء كافٍ عن الخبر بإتمام الابتلاء .

وإنما تتشوف الأذهان إلى المبتلى بصيغة اسم المفعول وهو إبراهيم عليه السلام كيف فعل ؟ .. فجاء الخبر بأنه أتم ما ابتلي به .

والصواب أن الكلمات تقتضي شيئًا طلب من إبراهيم اعتقاده أو قوله أو فعله أو كل ذلك ، وأن الإتمام أداء إبراهيم ما طلب منه ، وأن جعله إمامًا ثمرة الابتلاء ونتيجة التمحيص .

ومن جعل الكلمات أفعالاً يفعلها إبراهيم - عليه السلام - جعل الإتمام بمعنى عمل إبراهيم بهن .

ومن جعل الكلمات دعوات ومسائل صدرن عن إبراهيم جعل الإتمام من قبل الله بمعنى إجابة دعاء إبراهيم الخليل - عليه السلام -.

قال أبو عبدالرحمن : والقرآن يفسره القرآن ، وقد قال الله عن الخليل : ﴿ **وإبراهيم الذي وفى** ﴾ [سورة النجم /٣٧] .

فعلم أن الإتمام من قبل إبراهيم عليه السلام .

وقال الشوكاني عن خصال الفطرة التي كان يفعلها إبراهيم

- عليه السلام - كالختان وقص الشارب بعد أن ذكر ما صح من النصوص وما لم يصح : «وإذا لم يصح شيئ عن رسول الله ﷺ ، ولا جاءنا عن طريق تقوم بها الحجة تَعَيُّن تلك الكلمات لم يبق لنا إلا أن نقول : إنها ما ذكره الله سبحانه في كتابه بقوله : ﴿ قال إن جاعلك ﴾ .. إلى آخر الآيات .

ويكون ذلك بيانًا للكلمات أو السكوت وإحالة العلم في ذلك إلى الله سبحانه .

وأما ما روي عن ابن عباس ونحوه من الصحابة ومن بعدهم في تعيينها ، فهو أولاً أقوال صحابة لا تقوم بها الحجة (٢٤٠) فضلاً عن أقوال من بعدهم .

وعلى تقدير أنه لا مجال للاجتهاد في ذلك ، وأن له حكم الرفع فقد اختلفوا في التعيين اختلافًا يمتنع معه العمل ببعض ما روي عنهم دون البعض الآخر ، بل اختلفت الروايات عن الواحد منهم كما قدمنا عن ابن عباس ، فكيف يجوز العمل بذلك ؟ .

وبهذا تعرف ضعف قول من قال : إنه يصار إلى العموم ، ويقال: تلك الكلمات هي جميع ما ذكر هنا .. فإن هذا يستلزم تفسير كلام الله بالضعيف والمتناقض وما لا تقوم به الحجة» (٢٤١) .

---

(٢٤٠) قال أبوعبدالرحمن : في هذا التعبير جفاء لإطلاقه ، وإنما يكون سَلْبُ الحجة عند اختلافهم ، أو وجود نص ينفي اجتهاد واحد أو جماعة منهم رضوان الله عليهم .

(٢٤١) فتح القدير ١/١٣٩-١٤٠ .

قال أبو عبدالرحمن : كلام الشوكاني هو الصواب إلا في واحدة ، وهي اعتباره الكلمات المرادة ما ورد بقوله تعالى : ﴿ **قال إني جاعلك للناس إماماً** ﴾ .

وهذه الكلمات لا تُعَيِّنُهن ولا نحصيهن إذ لم يرد بذلك نص ولا إجماع .

ولكن إذا صح بنص آخر أن الله ابتلى إبراهيم بشيئ معين ، وأن إبراهيم وفى بذلك ترجح عندنا أن ذلك داخل فيما أخبر الله عنه من ابتلاء لم تعينه الآية المذكورة ولم تحصه .

ووجه الترجيح وجود صفة الابتلاء من الله والوفاء من الخليل .

ووجه الاحتمال المرجوح أن يكون المراد الكلمات (التي سبقت إعلام الله خليله بأنه إمام) لا تتناول كل حادثة ابتلاء ووفاء في حياة إبراهيم، بل المراد الابتلاء والوفاء الذي سبق الإعلام .

وهذا الاحتمال في حكم الاحتمال المردود ، لأن المعقول أنه لا ابتلاء ثانية بعد الوفاء والإعلام بالإمامة ، فهو رجحان كاليقين .

ومن الابتلاء المعين بالنص قصة أمره بذبح ابنه فأتم أمر ربه ، فتداركته رحمة ربه بإنقاذ ابنه الذبيح .

فهذا يترجح دخوله في الكلمات .

* * *

٢٨ - المسألة الثامنة والعشرون : دلالة التنزيل الكريم من خلال السياق وترابط المواضيع من تأويل سورة النبأ ، وامتناع التأويل بـ«لم يتساءلون عن النبأ العظيم» ؟ ، وتعليل الاستخبار ثم الإخبار ، وترجيح تقدير عامل (عن النبأ) ، وبيان أن النبأ العظيم هاهنا البعث فحسب ، وبيان العلاقة بين الخبر والاستخبار ، وبراهين السورة على البعث ، وبيان أن المعصرات السحب فحسب ، وخلال كل ذلك بيان المناسبة بين كل موضوع وآخر :

قال أبو عبدالرحمن : هذه مسألة من التفسيرات ترقق القلوب ، وتذكر أهل التلاوة بمراجعة التأويل .

قال أبو عبدالرحمن : واتَّبِع منهجًا يأخذ بالخلاصة ، ويقرب من فهم مراد الله بعيدا عن ركام التفاسير إذا بعد ذلك الركام عن علم الدلالة ، وهذه المسألة عن سورة النبأ التي تأتلف من المعاني التالية :

١ - الاستفهام عن الشيئ الذي يتساءل عنه الكفار فيما بينهم ، وذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿**عم يتساءلون**﴾ ؟ .

وهم كفار لأن في السياق وعيداً لهم ، وتعريضًا بهم يوم القيامة ببيان حال أهل النار الذي صفتهم صفتهم في إنكار البعث ، وأنهم لا يرجون حسابًا .. وهم كفار مكة لأن السورة مكية فلا ننصرف عن أهل مكان التنزيل إلا بدليل يمنع من ذلك ويعيِّن غيره .

٢ - تفسير وتعيين الأمر الذي تساءل عنه الكفار بأنه البعث ،

والتأكيد بأنهم في المستقبل سيعلمون ، وأنهم متوعدون بذلك العلم .

وكل ذلك دلالة قوله تعالى: ﴿ **كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون** ﴾.

لأن في الصيغة زجرًا وتعليقًا بالمستقبل .

والسياق أخبر بالنفخ في الصور ، ثم البعث ، ثم فصَّل أحوال يوم القيامة، ومهد لنفي الريب في وقوعه بذكر بعض الدلائل على قدرة الله المنظور إليها في الدنيا ، فهي شاهد على القدرة التي يوعدون بها يوم القيامة .

٣ - تعداد بعض البراهين الحسية على قدرة الله حسبما بينته آنفًا ، وذلك منذ قوله تعالى : ﴿ **ألم نجعل الأرض مهاداً** ﴾ .

٤ - تأكيد وقوع يوم البعث ، وبيان حال الخلق في الدارين ، وذلك قوله تعالى : ﴿ **إن يوم الفصل** ﴾ و : ﴿ **ذلك اليوم الحق** ﴾ و : ﴿ **إنا أنذرناكم** ﴾ .

وتضمن تأكيدُ الوقوع التعريضَ بالمكذب بالبعث والآيات والجزاء فقد ذكر في السياق أن لبثهم في النار من أجل ذلك .

وهذا إيماء إلى موضوع التساؤل في أول السورة ، وأنه تساؤل شك وإنكار وتكذيب .

قال أبو عبدالرحمن : وبناءً على كل مامضى يمتنع التأويل الذي ورد في قول بعضهم : أن المراد : لم يتساؤلون عن النبأ العظيم ؟ .

لأن «لم» خلاف «عم»، ولا يحل الخروج عن الظاهر بغير برهان .

ولا يصح أن يقال : عن أي شيئ يتساءلون عن النبأ العظيم ؟ .

ذلك أن سياق السورة دل على إنكار الله تساؤلهم ، ولم يدل على إنكار شيئ سبب تساؤلهم، فليس المعنى: عن أي شيئ صدر تساؤلهم ؟.

وإنما المعنى : عن أي شيئ يتساؤلون ؟ .

وأحبط الله تساؤلهم ومقته ، لأنه تساؤل اختلاف بين شك وإنكار وعناد في أم عظيم واضح الحجة .

فالله العليم لا يسأل عن تساؤلهم «ما هو؟» عن غياب علم سبحانه وتعالى علوّاً كبيرًا .

وإنما يسأل سؤال الخبير العالم ، لأنه سبحانه أخبر عن علمه بتساؤلهم بقوله : ﴿عن النبأ العظيم﴾ .

وجاء الأسلوب بالاستخبار ثم الإخبار إيناسًا لعبده ورسوله محمد ﷺ بأنه معه عالم بما يصدر عن قومه المكذبين له .

كما أنه سؤال من تكفل بالجواب ، فيكون أسلوب الاستخبار مشوقًا إلى معرفة الخبر .

والقرآن الكريم بأسلوب لغة العرب وبلاغتها .

ولهذه الظواهر البلاغية ولما أسلفته من منع تعلق : ﴿عن النبأ﴾ بقوله تعالى: ﴿يتساءلون﴾ أصبح تقدير عامل : ﴿النبأ﴾ هو الظاهر.

وصار تعليق : ﴿عن النبأ﴾ بقوله تعالى : ﴿يتساءلون﴾ خلاف الظاهر هاهنا .

قال أبـو عبدالرحـمن : ويمتنع أيضًا تأويل ما اختلفوا فيه بأنه القرآن الكريم أو محمد ﷺ .

بل هو البعث بيقين ، لأن السياق تمهيد للإخبار بالبعث ، ثم خبر بوقوعه ، وليس للقرآن الكريم ، ولا للنبي ﷺ ذكر في السياق .

وقوله تعالى في سياق آخر : ﴿ **قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون** ﴾ [سورة ص /٦٧-٦٨] وصف للقرآن الكريم بأنه نبأ عظيم .

وهو نبأ عظيم بلا شك .

والساعة نبأ عظيم .

ودليل التصحيح قائم على إطلاق النبأ العظيم على القرآن والبعث، ولكن دليل الترجيح عيَّن هاهنا البعث وأنه المراد .

واختلاف الكفار في القرآن لا يمنع من أن المراد اختلافهم في البعث ، فمنهم منكر يقول : ﴿ **إن هي إلا موتتنا الأولى وما نحن بمنشرين** ﴾ [سورة الدخان/٣٥] .

وقد قال تعالى عن المنكرين : ﴿ **وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلايظنون** ﴾ [سورة الجاثية /٣٢] .

وربما سقط الشاك من حضيض الشك إلى حضيض الإنكار معاندة ومظاهرة لأكابر مجرمي قومه .

قال أبـو عبدالرحـمن : ويمتنع أيضًا تفسير المتسائلين بأنهم

المؤمنون والكافرون ، أو محمد ﷺ والكفار ، ذلك أن المتسائلين كلهم متوعدون بالنار في السياق .

قال أبو عبدالرحمن : وتلخص من هذا أن سورة عم استخبار وإخبار ، وأن الاستخبار عن موضوع تساؤلهم .

ثم تلاه استخبار عن مظاهر القدرة والمنة التي يشاهدونها .

فلما جاء الخبر عن وقوع الحقيقة التي أنكرها بأسلوب تأكيد وتهديد ، ووقع الخبر مباشرة علمنا ضرورة دلالة السياق ، وأن الذهن العربي يوجب أن يكون بين الاستخبار والخبر علاقة .

كما أن الخبر إخبار بأنهم سيعلمون لا محالة علماً يتضمن تهديد الله لهم ، لأنهم أنكروا حقيقة أخبر بها العليم القدير الحكيم ، فكان إنكارهم عناداً لأن الأمر واضح ، ولأن علمهم بالأدلة الحشية بقدرة الله يمنع من الوسوسة في قدرة الله على البعث .

فالحقيقة واضحة لولا العناد .

وتلاه إخبار تأكيدي بوقوع البعث وتفصيل أحوال الناس فيه ، وتضمن التعريض بتكذيبهم بالبعث وأنه سبب دخولهم النار .

قال أبو عبدالرحمن : والدلائل الحسية التي رتَّب الله عليها سهولة الإيمان بالبعث لم تأت بصيغة الخبر ، لأنهم لايشكون فيها .

وإنما جاءت بالتساؤل لتقرير دلالتها على قدرة الله وإيقاظ هذه الدلالة في نفوسهم .

ولهذا تضمنت ثلاثة أنحاء من المشاهدة :

النحو الأول : مشاهدة يعايشونها في أنفسهم وفي الآفاق في الأرض التي يقرون عليها .

وذلك من قوله تعالى : ﴿ **ألم نجعل الأرض ..** ﴾ إلى قوله : ﴿ **وجعلنا النهار معاشاً** ﴾ .

والنحو الثاني : مشاهدة لما فوقهم مما هوبعيد عن ملامستهم بأيديهم وأرجلهم ، فهم لايرون السبع الشداد ولا يعبرونها ، ولكنهم يعلمون صحة هذه المشاهدة البعيدة ، لأن مأثورهم الثقافي والديني يحقق لهم ذلك ، ولأنهم يرون بعض هذا المشهود وهو الشمس، ويشهدون آثاره فيتعاقب الليل والنهار .

والبرهان باقٍ لكل من ملكه الله وسياق علمية يدرك بها علماً أكثر عن الآفاق العلوية .

والنحو الثالث: موجود يشهدونه مؤثراً بإذن الله، وذلك هو المطر.

ويشهدون آثاره ، وذلك هو النبات .

قال أبو عبدالرحمن : والمعصرات السحب المليئة بالماء، وتفسيرها بالرياح العاصرة غير مقبول .

فدليل التصحيح يعوز إلى جعل الرياح معصرات بمعنى عاصرات.

وعلى فرض صحته فذلك دليل تصحيح لابد معه من دليل ترجيح.

والمعصرات أصح دلالًة على السحب ذوات المطر ، والحمل عليها أرجح لأنها الذي ينزل منها الماء الثجاج .

والأصل الحمل على ظاهر اللغة .

والبعث الذي وعد الله به ليس هو لمجرد الإعادة بل إعادة للجزاء، ولهذا كانت الداران ثمرته .

قال أبو عبدالرحمن : ويوم النفخ في الصور ليس هو يوم الفصل، وإنما هو بيان للأزمان المباشرة التي يكون فيها الفصل ميقاتًا من النفخ إلى العرض إلى الانصراف إلى دار الجزاء .

ويوصل الفصل بين ذلك .

ويوم القيامة منذ النفخ في الصور ، ويطلق على كل أزمانه يوم الدين ويوم الفصل ؛ لأن البعث من أجله ، والدارين ثمرته .

ويوم الفصل هو اليوم الحق الذي وصفه ربنا آخر السورة بخصوص معناه لا بعموم مجازه الشامل لأجزاء يوم القيامة .

ويوم الفصل الأعم تضمن القيامة وآثارها ، والبعث ، والعرض ، الفصل بخصوصه بالصفة التي تكون فيه : ﴿يوم يقوم الروح ...﴾ .

وختمت السورة بتبشير وإنذار يتضمنان الحث على الإيمان والعمل الصالح، وترك الكفر والشر، فندب إلى اتخاذ المآب، وأنذر بالعذاب.

قال أبو عبدالرحمن : والعذاب المنذر به هو ما مضى ذكره من عذاب الآخرة ، وعذاب الآخرة قريب لأن العمر محدود ، ومنذ انتهاء الأجل يرى الكافر مآله ، ولا يحسب لبثه في القبر إلا ساعة وإن بلغ ألوفًا من السنين .

قال أبو عبدالرحمن : وعلم الكافربالبعث يكون عن معاينة عذاب الدنيا إذا ضرب له أجل فحل به قبل توبته .

ويكون عند الغرغرة وبصره حديد .

ويكون في القبر ويوم الفصل .

* * *

٢٩ - المسألة التاسعة والعشرون : دلالة التنزيل الكريم من خلال السياق والترابط من تأويل سورة النازعات ، واللقاء والمفارقة بين سورتيْ النازعات والنبأ ، وبيان أن جواب القسم : لتبعثن .. والبرهان على ذلك ، وبيان أن : ﴿ يقولون إننا لمردودون في الحافرة ﴾ جملة مستأنفة ، وسر التعبير بالحاضر ، وامتناع القول بأن جواب القسم : ﴿ إن في ذلك لعبرة ﴾ ، وبيان أن مآل معنى الحافرة إلى معنى الحياة الدنيا ، وتفسير الخاسرة بمعناها اللغوي الذي هو ضد الربح فحسب ، وبيان أن المراد بالساهرة الأرض :

قال أبو عبدالرحمن : سورة النازعات من السور المكية الكريمة ، والسور المكية تُعنى بتأكيد البعث ، وبيان حال الناس فيه ، وحال الجمادات ، وبيان موقف الكفار من الرسل والكتب ، وموقف الرسل والكتب من الشرك والكفر والكفار ، والخبر عن إهلاك الله القرى الظالمة .. وكل ذلك في سياق التسلية لمحمد ﷺ ، وأن يعتبر قومه بهلاك الأمم قبلهم .

وتأتي أدلة الربوبية والإلهية والكمال من الأنفس والآفاق ، وأدلة

النبوات ، وكل ذلك للإلزام بالعبودية الشرعية ، والبرهنة على البعث .

وسورة النازعات تشارك سورة عم في الخبر المؤكد عن وقوع البعث .. إلا أن سورة النازعات تميزت بتأكيد الخبر بالقسم ، وبتأكيد الخبر بتكرار الحديث عن البعث وأحواله .. والغرض تأكيد أهميته والعمل له .

وتشتمل سورة النازعات على المواضيع التالية :

١ - إقسام الله بملائكته لتأكيد المقسم عليه وقوعًا وأهمية .

٢ - الأمر العظيم الذي أقسم الله على حصوله ، وهو وقوع البعث ، وصحة الخبر عن حال منكريه .

٣ - التعريج على مقالة منكريه خلال الحديث عنه عند وقوعه ، لأن المراد قولتهم في الحياة الدنيا ، ليعلم المخاطب عظم حسرة الكافر وندامته عند مقارنة جحده واستهزائه بالبعث بواقع هذه الحقيقة المجحودة الواقعة لا محالة .

٤ - تكرار تأكيد وقوع البعث .

٥ - ذكر قصة موسى عليه السلام مع فرعون لعنه الله ، وأن تكذيبه وكذبه استمراً عناداً بعد رؤيته الآيات .

٦ - سياق بعض الآيات الحسية الدالة على قدرته وربوبيته ومنته على خلقه سبحانه وتعالى ليعتبر بها كفار قريش فيؤمنوا بالبعث، ويعبدوا ولي النعمة الذي لا ولي غيره .

٧ - العودة إلى تأكيد وقوع البعث بتكرار الحديث عنه لبيان

أهميته في حياة المكلف ، ولإيضاح حاله عند وقوع البعث .

٨ - الرد على تساؤل الكفار عن موعد البعث ؟ .

فأما الموضوع الأول : فهو قسم الله بملائكته في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ والنازعات غرقًا . والناشطات نشطًا . والسابحات سبحًا فالسابقات سبقًا . فالمدبرات أمراً ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : منذ سنوات نشرت بحثين أثبتُّ فيهما أن صفات المقسم بهم هاهنا صفات لسيرهم فوقنا في الفضاء والأفلاك ما بين نازع مغرق في نزعه ، وناشط ، وسابح ، وسابق .

والصفة الخامسة عن التدبير وليس عن نوع السير .

والله سبحانه جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع، فهي تختلف في الخلق كما تختلف في القوة والسير سرعةً وريثًا .

والملائكة - عليهم السلام - جند الله ورسله ، وهم في معهود الشرع المتولون أمر العباد في الدينا والآخرة بأمر الله لا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون .

ولايعهد في الشرع من يدبر أمر العباد بأمر من الله غيرهم ... فهم يقبضون الأرواح ، ويهلكون من أمر الله بإهلاكه بواسطتهم من أهل القرى الظالمة ، ويسجلون الأعمال ، ويبشرون المؤمنين بالرحمة وأنهم أولياؤهم ، ومنهم زبانية تدعُّ الكافرين دعًا ، وتغلهم بالسلاسل .

والكافر يعصي أمر ربه الشرعي في الدنيا ، وأما في الآخرة فهو

عبد ذليل لا يستطيع الغياب عن يوم الفصل ودار الجزاء .. لهذا أقسم الله على وقوع الجزاء بجنده من ملائكته الكرام ليتهيب الكافر ذلك الموقف حيث لا ملك إلا لله ، ولا جند إلا جنده من الملائكة الكرام الغلاظ الشداد ، وفي هذا حث على الإيمان ، وتخويف من الملك الديان لو كانوا يعقلون .

وأما الموضوع الثاني فهو المقسم عليه ، وهو البعث المحذوف لفظًا المذكور بظرفه ووصفه ، وذلك قوله تعالى: ﴿ يوم ترجف الراجفة . تتبعها الرادفة . قلوب يومئذ واجفة . أبصارها خاشعة ﴾ .

وتقدير المقسم به المحذوف : لتبعثُنَّ في ذلك اليوم الموصوف مظروفه .

وهذا المحذوف معلوم للذهن العربي بمدلول لغته ، وبمعهوده من شرع ربه .

فمدلول اللغة أن السياق في السورة عن البعث ، وأن المولى للقسم ظرف موصوف بحقائق البعث .

وصحح حذف المقسم به المتعين بدليل الترجيح - وهو الدليل السياقي الذي أسلفته - : أن العرب تحذف ما قام الدليل على تعيُّنه باليقين أو الرجحان .

ومعهود الشرع ما ورد من السور التي فيها إقسام من الله على البعث بذكره وذكر صفات مظروفه كما في قوله سبحانه في سورة

الطور بعد القسم : ﴿إن عذاب ربك لواقع﴾ ثم قوله ﴿يوم تمور السماء موراً﴾ .

ويختلف الخبر الوارد هاهنا عن الخبر الوارد في سورة النبأ بأن المخبر عنه في سورة النبأ وقوع البعث والفصل وبيان حال المكلفين في الدارين .

والمذكور في النازعات حال المكلفين من الذعر قبل الفصل ، وسبب ذلك ما سبق من قوة الرجفة ، وما هو أمامه من هول الموقف .

والموضوع الثالث : ما قصة الله من استبطاء الكافر يوم البعث، ورد الله عليه ، وذلك قوله تعالى : ﴿يقولون أئنا لمردودون في الحافرة . أءِذا كنا عظامًا نخرة . قالوا تلك إذًا كرة خاسرة . فإنما هي زجرة واحدة . فإذا هم بالساهرة﴾ .

وجملة ﴿يقولون أئنا﴾ .. الآية ليست وصفًا لما قبلها ولا حالاً ، بل هي جملة مستأنفة ، لأن الراجفة والرادفة والقلوب الواجفة والأبصار الخاشعة أحوال ظرفها يوم القيامة ، وما يقولونه شيئ حصل قبل يوم القيامة .

وجاء التعبير بالحاضر : ﴿يقولون﴾ لشيئ مضى قد قالوه ، لأن إنكارهم حقيقةً لم تقع خبالٌ كخبال من ينكر الحقيقة حال وقوعها .

والنسبة في التشبيه أن منكر الحقيقة في الدنيا يعاين براهينها الباهرة فهو في حال من ينكرها حين وقوعها وهي أمامه جاهرة .

فرد الله عليهم بأنهم بعد زجرة واحدة يكونون على ظهر الأرض .

والموضوع الرابع : تأكيد وقوع البعث بذكره مرة ثانية ، وذلك ما مضى من قوله سبحانه : ﴿ فإنما هي زجرة واحدة . . ﴾ .

وتأكيد خبر الله سبحانه لوقوع البعث بمقابل إمعان الكافر في إنكار البعث .

والموضوع الخامس : ما قصة الله بقوله تعالى: **﴿ هل أتاك حديث موسى . إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى . اذهب إلى فرعون إنه طغى . فقل هل لك إلى أن تزكى . وأهديك إلى ربك فتخشى . فأراه الآية الكبرى . فكذب وعصى . ثم أدبر يسعى . فحشر فنادى . فقال أنا ربكم الأعلى . فأخذه الله نكال الآخرة والأولى . إن في ذلك لعبرة لمن يخشى ﴾** .

قال أبو عبدالرحمن : من ضمن كفر فرعون إنكار البعث ، لأنه أنكر القادر عليه ربنا سبحانه وتعالى .

وإهلاك الله له ولقومه ، ونصر الله موسى وقومه حقيقة تاريخية يجب أن يعلموا بها قدرة الله عليهم في الدنيا ، وقدرة الله على بعثهم وبعث فرعون وقومه في الآخرة .

ومن العبر المستنبطة عن إيراد القصة ومناسبتها للسياق أنهم يعرفون تاريخاً عظم الأمم السالفة - ومنهم فرعون وقومه - بسطة أجسام وأعمار وأموال وعلم مادي ، وكفار قريش مستضعفون بالنسبة

لهم ، وقد أخذ الله من هو أقوى منهم ، فحقيق أن يخافوا ويعلموا بأنهم أقل خطراً .

فإن شكُّوا في آثار قدرة الله على الأمم العاتية من سياق التاريخ فأمامهم براهين حسية على قدرة لا يستطيعون جحدها ، وذلك هو الموضوع السادس في قوله تعالى : ﴿ **أأنتم أشد خلقًا أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها .والجبال أرساها . متاعًا لكم ولأنعامكم** ﴾ .

فَخلْق هذه الأجرام أعظم من خلق كفار مكة ، ومن خلق فرعون وقومه .. ألا فليعلموا أن بعثهم أسهل .

والموضوع السابع : عودة إلى يوم البعث لبيان أحوال المكلفين فيه، وذلك قوله تعالى : ﴿ **فإذا جاءت الطامة الكبرى . يوم يتذكر الإنسان ما سعى . وبرزت الجحيم لمن يرى . فأما من طغى . وآثر الحياة الدنيا . فإن الجحيم هي المأوى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى . فإن الجنة هي المأوى** ﴾ .

والموضوع الثامن :تساؤلهم عن موعد قيام الساعة ، ورد الله عليهم بأن علمها عنده سبحانه ولا علم لمحمد ﷺ بها ، وإنما مهمته الإنذار بها ، وآخر آية بينت معنى قربها منهم .

قال تعالى : ﴿ **يسألونك عن الساعة أيان مرساها . فيم أنت من**

ذكراها . إلى ربك منتهاها . إنما أنت منذر من يخشاها . كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : وبناء على هذا التفصيل لسياق مواضيع السورة تمتنع دعوى أن جواب القسم - أي المقسم عليه - قوله تعالى: **﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى ﴾** لأن هذه الدعوى إلغاء للظاهر بلا برهان ، وذلك الظاهر أمور البعث التي وَليتْ القسم مباشرة ، وامتد الخبر عنها إلى أن جاء ذكر قصة موسى - صلى الله عليه وعلى نبينا محمد وعلى جميع أنبيائه ورسله وسلم - وكون البعث هو مدار الخبر في السورة ينتظمه السياق من أول السورة إلى آخرها .

وتلك الدعوى إعمال لغير الظاهر بلا برهان ، لأن الكفار لم ينكروا قصة موسى وفرعون ، ولم تكن تلك القصة قضيتهم حتى يؤكدها الله ويؤكد العبرة منها بالقسم ، والقصة جاءت بعد القسم وكلام يليه دل الدليل على أنه المقسم عليه : فعلم أن قصة موسى وفرعون جاءت ليعتبر كفار مكة بكفار هم أشد منهم أهلكهم الله .

ولا يراد بالحافرة المدلول اللغوي لمفردة «حفر» وإنما المراد المدلول الفكري للحافرة مضافة إلى الرد ، وهو المعنى المجازي الأدبي بمعنى الرد إلى الحياة فنكون عائدين للأمر الأول . وهو حياتنا الأولى قبل البعث .. وهذا الرد مشبه بعودة الشخص إلى طريق سبق أن جاء من عنده ، فخطاه محفورة فيه، ولهذا قال العرب : رجع فلان على حافرته .

ومما لا يُقبل تفسي الخاسرة بالكاذبة ، بل المعنى على بابه ، وهو ضد الربح .

قال أبو عبدالرحمن : وخسران الكَرَّة يحتمل أمرين :

أولهما : خسارة المبعوثين ما دام عودهم يحقق عليهم ما وعدهم به محمد ﷺ .

وثانيهما : إجراء الخسران على الكَرَّة نفسها لأنها من العبث في زعمهم .

والاحتمال الأول أرجح .. قالوه استهزءً بعد إمعانهم في تكذيب البعث .

ويرجح ذلك أن تكذيبهم للبعث تكذيب بما يترتب عليه من جزاء ، وجزاء الكافرين النار ، وهم كافرون ، فلو بعثوا – وهم لن يبعثوا بزعمهم – لخسروا .

وقبل تبديل الأرض ينتشر الخلق على ظهرها بعد النفخة الثانية ، والأرض المعهودة موصوفة عند العرب بالساهرة .

فأي تفسير للساهرة بغيرذلك فهو مردود إلا بدليل من خارج يصرف الظاهر عن ظاهره .

قال ابن فارس : «ويقال للأرض الساهرة.. سميت بذلك لأن عملها في النبت دائم ليلاً ونهاراً .

ولذلك يقال : خير المال عين خرارة في أرض خوارة تسهر إذا

نمت ، رتشهد إذا غبت» .

ولما توقع ابن فارس أن المراد بالآية أرض أخرى قال : «ثم صارت الساهرة اسمًا لكل أرض» .

قال أبو عبدالرحمن : وهناك تعليلات اشتقاقية صحيحة ولكنها غير راجحة لأنها أبعد عن الظاهر من التعليل الذي مر .

فمن ذلك التعليل بسهر من عليها لا سهرها هي .. قال الفراء : «سميت بهذا الاسم ؛ لأن فيها نوم الحيوان وسهرهم» .

وفي معناه القول بأنه يسهر في فلاتها خوفًا منها .

* * *

٣٠ - المسألة الثلاثون : دلالة التنزيل الكريم من خلال السياق والترابط من تأويل سورة عبس ، وبيان سبب النزول ، والبرهان على أن المراد بالسفرة الملائكة الكرام ، وأن المراد هاهنا عموم الإنسان فيدخل كفر النعمة ، وامتناع القول بأن الله نهى نبيه ﷺ عن الحرص على هداية الكافرين ، وامتناع إحالة الضمير إلى الكافر في قوله تعالى : ﴿لعله يزكى﴾ ، وسر معاتبة الله لنبيه ص بضمير الغائب ، وامتناع تفسير النظر إلى الطعام بالنظر إلى الرجيع ، ومعنى فرار المرء من أقاربه يوم القيامة :

سورة عبس من السور المكية في سياق السور التي تؤكد حقيقة البعث ، وتذكر عاقة أهل الدارين في الآخرة إلا أنها مستفتحة بحكم

واقعةٍ جدية ، وهي إعراض الرسول ﷺ عن ابن أم مكتوم .

وانتظمت السورة المواضيع التالية :

١ - معاتبته ﷺ من قبل ربه لإعراضه عن ابن أم مكتوم ، وإقباله على وجهاء من كفار قريش .

٢ - بيان حال القرآن الكريم .

٣ - تبكيت الإنسان في كفره أو تقصيره ، وإقامة الحجة عليه بالبيانات والآلاء في نفسه والآفاق .

٤ - ذكر البعث ، وحال المكلَّفين يوم القيامة .

فالموضوع الأول قوله تعالى : ﴿عبس وتولى . أن جاءه الأعمى . وما يدريك لعله يزَّكى . أو يذكر فتنفعه الذكرى . أما من استغنى . فأنت له تصدى . وما عليك أن لا يزَّكى . وأما من جاءك يسعى . وهو يخشى . فأنت عنه تلهَّى .﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : أشعرت هذه النصوص الكريمة أن صحابياً أعمى جاء للذكرى وتزكية النفس ، وهو ممن يخشى الله .

والمعهود من حال رسول الله ﷺ أنه يزكي أصحابه الأحياء، ويذكرهم بما يُسْمِعهم إياه من بيان الأحكام، وتفسير الأخبار، وتربيتهم بالمواعظ ومكارم الأخلاق ، وتخويفهم وتبشيرهم بمقتضى أنه البشير النذير .

كما أشعرت هذه النصوص الكريمة أن رسول الله ﷺ أعرض

عن الأعمى ، وأنه استقبل رجلاً مستغنياً عما لم يستغن عنه الأعمى من طلب الذكر .

ثم جاء النص الذي تقوم بإسناده الحجة ، وهو خبر عائشة وأنس - رضي الله عنهما - مفصلاً الحادثة .

قال الشوكاني : «أخرج الترمذي وحسنه ، وابن المنذر ، وابن حبان، والحاكم وصححه، وابن مردويه عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : أنزلت ﴿ عبس وتولى ﴾ في ابن أم مكتوم الأعمى أتى رسول الله ﷺ فجعل يقول: يا رسول الله أرشدني.. وعند رسول الله ﷺرجل من عظماء المشركين ، فجعل رسول الله ﷺ يعرض عنه ويقبل على الآخر ويقول : «أترى بما أقول بأساً ؟» .

فيقول : لا .

ففي هذا أنزلت .

وأخرج عبدالرزاق ، وعبد بن حميد ، وأبو يعلى عن أنس قال : «جاء ابن أم مكتوم وهو يكلم أبي بن خلف ، فأعرض عنه ، فأنزل الله: ﴿عبس وتولى. أن جاءه الأعمى ﴾، فكان النبي ﷺ بعد ذلك يكرمه» .

والموضوع الثاني : بيان حال القرآن الكريم ومنه النص السابق من سورة عبس الذي عاتب الله به محمداً ﷺ ، وذلك قوله تعالى : ﴿ كلا إنها تذكرة . فمن شاء ذكره . في صحف مكرمة . مرفوعة مطهرة . بأيدي سفرة . كرام بررة ﴾ .

ووصف هذا المصحف الشريف الكريم الذي بأيدينا. الذي هو كلام

الله أنه بأيدي سفرة كرام من الملائكة، فالأصل عموم الرافعة فيشمل الرفعة الحسية، وهي رفعة الملائكة فوقنا إضافة إلى الرفعة المعنوية.

ولا معهود لنا بإطلاق السفرة على قراء بني آدم ، والتزكية المطلقة إنما هي للملائكة - عليهم السلام - وفيهم يتحقق معنى ﴿ ... سفرة ﴾ ، فيبقى الظاهر أن المراد بهم الملائكة .

وفي الحديث الصحيح : «الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة».

والموضوع الثالث : قول الله تعالى : **﴿ قتل الإنسان ما أكفره . من أي شيئ خلقه . من نطفة خلقة فقدره . ثم السبيل يسره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره . كلا لما يقض ما أمره ﴾** .

قال أبو عبدالرحمن : هذا السياق عن عموم الإنسان ، وليس خاصّاً بالكافر ، فالإنسان في الجملة مقصِّر عن أداء شكر النعمة .. مقصِّر في قضاء ما أمره الله به على التمام والكمال .

ودخول الكافر المحض في هذا السياق العنيف من باب أولى .

وما دام السياق يصلح للمؤمن والكافر فتخصيص الإنسان بالكافر دعوى ، لأنه خلاف الظاهر ، فيحتاج إلى دليل .

وكل نص يعم الإنسان بالظلم والجهل والعجلة وكفر النعمة فيتناول الكافر من باب أولى ، ويتناول المؤمن بالنظر إلى تقصيره وعجزه بلا قوامة الشرع بالهداية ، وإعانة الرب بالتوفيق .

ومن بقية هذا الوضوع إقامة الله الحجة على الإنسان ببيان

الآلاء والبينات ، وذلك قوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه . إنا صببنا الماء صبّاً . ثم شققنا الأرض شقّاً . فأنبتنا فيها حبّاً . وعنبًا وقضبًا . وزيتونًا ونخلاً . وحدائق غلبًا . وفاكهة وأبّاً . متاعًا لكم ولأنعامكم ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : فكون كل ذلك متاعا هو آلاء الله على الإنسان مما يقتضي شكر النعمة، وقد بكت الله الإنسان في السورة بكفرها .

وكفر النعمة خليقة الكافر المحض ، ولا يبرأ منه المؤمن حال معصيته أو تقصيره ، وعبادة الله شكر نعمته .

والله عم المخاطبين بالذكر في قوله : ﴿ متاعًا لكم ﴾ فدل ذلك على عموم الإنسان الذي يقص القرآن خبر طعامه ، وهو ذلك المتا ع .

وأما البينات الحسية الدالة على قدرة الله على كل شيئ - ومنه البعث - فهي قصة نبات ذلك المتا ع .

والموضوع الرابع - وهو الأخير - قوله تعالى : ﴿ فإذا جاءت الصاخة . يوم يفر المرء من أخيه . وأمه وأبيه . وصاحبته وبنيه . لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . وجوه يومئذ مسفرة . ضاحكة مستبشرة . ووجوه يومئذ عليها غبرة . ترهقها قترة . أولئك هم الكفرة الفجرة ﴾ .

ووجوه التناسب بين المواضيع أن هذا الخبر عن البعث ومصير المكلَّفين فيه جاء عقب ذكر المتا ع الدنيوي ، وبعد لوم الإنسان على كفر

النعمة لينشط في العبادة ، ويجعل دار المتاع مزرعة للآخرة ، فيكون من أهل الوجوه المسفرة .

وجاء الخبر عن القرآن الكريم بعد عتاب الله لرسوله ﷺ ، بمناسبة أن آيات العتاب من ضمن القرآن الكريم ، وكله تذكرة .

وانتقل السياق إلى تبكيت الإنسان . لأنه الذي نزل القرآن من أجل هدايته وتذكيره ، فكان أغلب البشر على الكفر ، وكان أغلب المؤمنين على التقصير .

قال أبو عبدالرحمن : ورسول الله ﷺ حريص على هداية البشر قال عنه ربه : ﴿ **فلا تذهب نفسك عليهم حسرات** ﴾ [سورة فاطر /٨] .

ويتألف الكفار ، ويتودد إلى المؤلفة قلوبهم، وكان يرغِّب في ذلك أصحابه، ويقول: «لئن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم».

وما نهاه ربه عن الحرص على هداية الكفار ، وإنما نهاه ربه عن هذا الحرص إذا ترتب عليه الإعراض عن مؤمن ذي خشية يستزيد من رسول الله ﷺ الموعظة والعلم ، فيحصل له من الهداية ما كان يرغبه رسول الله ﷺ ويحرص عليه .

كما أن الله سبحانه لا ينهى محمداً عبده ورسوله ﷺ عن الحرص على هداية الكافرين ، وإنما يسليه فيمن سبق في علمه سبحانه أنهم لا يؤمنون به لا يضره كفرهم ، فقد بلّغ الرسالة ، وأدّى الأمانة ، وليس في قدرته هدايتهم .

قال أبو عبدالرحمن : وبعد هذا السياق فلا يقبل القول بأن المراد الكافر في قوله تعالى : ﴿ وما يدريك لعله يزكى ﴾ ، لأن ذلك إلغاء للظاهر وهو غير ممتنع ، كما أنه إعمال لغير الظاهر بلا برهان .

كما يمتنع تفسير : ﴿ وما عليك ألا يزكى ﴾ بمعنى لا تهتم بأمر من كان هكذا من الكفار .

بل المعنى أنه لا يضرك كفره .

وتردد المفسرون في سر معاتبة الله لعبده ورسوله بضمير الغائب، فذهب الزمخشري وغيره إلى أن ذلك زيادة في العتب والإنكار، وفيه بعض الإعراض .

واستحسن ابن جزي القول : بأن في ذلك تكريمًا للنبي ﷺ تنزيهًا له عن المخاطبة بالعتاب .

قال أبو عبدالرحمن : هذا منقوض بعتاب الله لنبيه مخاطبة لاسيما في هذه السورة في قوله تعالى ﴿ وما يدريك لعله يزكى ﴾ .

ورسول الله ﷺ كريم عند ربه بلا ريب ، ومن تكريم الله له أن يعاتبه إذا ترك الأولى اجتهاداً منه .

وإذا كانت المسألة مسألة عتاب فيلائمها أسلوب العرب في مثل هذا ، ومن أساليبهم الإعراض المؤقت بصيغة الغائب ، والقرآن نزل على أسلوب لغة العرب .

ومما لايقبل تفسير قوله تعالى : ﴿ قتل الإنسان ﴾ بمعنى لعن ،

لأن الخطاب عن عموم الإنسان بما فيه المؤمن المقصر لتحريكه إلى العمل ، والله لا يحض الناس على الخير باللعن ، ولأن القتل لا يرد بمعنى اللعن ، وإنما هو دعاء بالقتل الذي هو إذلال وإزهاق ، ولا يريد به حقيقة لمدعو به من القتل ، وإنما هو تقبيح لكفر الإنسان بالنعمة بمثل هذا الأسلوب من الدعاء الذي اعتادته العرب ، فهو في حال من يستحق أن يدعى عليه بالقتل .

ومجازات اللغة ذات حقائق هي مراد المتكلم ، والقرآن بلغة العرب، فمجازات لغة العرب حقائق شرعية .

واختلف المفسرون في معنى السبيل في قوله تعالى : ﴿ثم السبيل يسَّره﴾ ، فقيل : هو سبيل خروجه من بطن أمه ، ورجَّحه ابن جزي لعطفه على قوله : ﴿من نطفة خلقة فقدَّره﴾ .

قال أبوعبدالرحمن : وهذا ليس بشيئ ، لأن العاطف (ثم) التي للتراخي ، ولأن الوسط بين : ﴿ فقدره﴾ وقوله : ﴿ثم أماته فأقبره﴾ هوتيسير لسبيل .. لم يذكر في السياق غير ذلك ، وما بين التقدير والموت – في الحقيقة والواقع – هو الحياة الدنيا .

فلا بد من حمل المذكور من السياق وهو تيسير السبيل على ما لم تذكر حاله من الواقع وهو الحياة الدنيا .

فيكون المراد بتيسير السبيل حريته الاختيارية التي يملك بها فعل الخير والشر ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفورا ﴾ ويدخل في ذلك الهداية الكونية من الحس والنظر ، وآيات الله الإيضاحية في الشرع والطبيعة .

ولايقبل تفسير قول الله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ﴾ بمعنى النظر إلى الطعام حال كونه رجيعًا ، لأن الله يقص حال تكوُّن الطعام ، ولم يقص حال تحوله .

والتأويل الصحيح لفرار المرء يوم القيامة من أقاربه المذكورين آخر السورة : أنه يفر عن الرثاء لهم ومناصرتهم، لأنه مشغول بنفسه، ولأنه لا يملك شيئًا، لأن الله مالك يوم الدين، ولا جند إلا جنده سبحانه.

* * *

٣١ - المسألة الحادية والثلاثون : دلالة التنزيل الكريم من خلال السياق والترابط من تأويل سورة التكوير ، وبيان معنى اللام في ﴿ فلا أقسم ﴾ وتحقيق الخلاف في ذلك ، وتحقيق معنى التكوير ، والانكدار ، وتعطيل العشار ، والجمع بين قراءتي ﴿ ظنين ﴾ و﴿ ضنين ﴾ ومعنى قوله تعالى : ﴿ فأين تذهبون ﴾ :

سورة التكوير من السورة المكية ، وقد قصَّ الله فيها أحوال الكائنات في البعث وقُبَيْلَه ، ولم يقسم الله سبحانه على وقوع البعث ، وإنما أقسم جل وعلا على صدق ما جاء به محمد ﷺ .

ومما جاء به الخبر عن البعث .

وانتظمت السورة الموضوعات التالية :

١ - بيان حال بعض الكائنات قبل البعث ويوم البعث .

وحسب البراهين من غير هذه السورة لم يرد ترتيب هذه الأحوال ترتيبًا زمنيّاً ، بل هي متداخلة لنكت بلاغية قد نعلمها بيقين ، أو رجحان ، وقد يكون العلم احتمالاً نتوقف فيه .

وما ضمن الله لنا العلم بكل أسرار التنزيل .

وهذا الموضوع تناولته الآيات التالية من قوله تعالى : ﴿إذا الشمس كورت . وإذا النجوم انكدرت . وإذا الجبال سيرت . وإذا العشار عطلت . وإذا الوحوش حشرت . وإذا البحار سجرت . وإذا النفوس زوجت . وإذا الموؤودة سئلت . بأي ذنب قتلت . وإذا الصحف نشرت . وإذا السماء كشطت . وإذا الجحيم سعرت . وإذا الجنة أزلفت . علمت نفس ما أحضرت﴾ .

٢ - إقسام الله على صدق ما جاء به محمد ﷺ من عند ربه بواسطة جبريل عليه السلام .

وتضمن هذا الموضوع الفروع التالية :

أ - بيان حال جبريل عليه السلام.

ب - بيان حال محمد ﷺ .

جـ - الغرض من إنزال القرآن الكريم .

وكان ذلك مضمون قوله سبحانه : ﴿والليل إذا عسعس . والصبح إذا تنفس . إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش

مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون . ولقد رآه بالأفق المبين . وما هوعلى الغيب بضنين . وما هو بقول شيطان رجيم . فأين تذهبون . إن هو إلا ذكر للعالمين . لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ .

والموضوع الأخير تأكيد للموضوع الأول ، لأن الإقسام على صدق جبريل ومحمد ﷺ والإشادة بهداية القرآن تأكيد لما سيق من القرآن الكريم أول سورة التكوير من وقوع البعث .

وأما البراهين على أن الموضوع الثاني قسم على صدق القرآن والوحي غير المتلو ومبلغهما فيأتي إن شاء الله .

قال أبو عبدالرحمن : ولكون السورة عن البعث نصّاً ثم دليلاً ، ولكونها تناولت أهم الكائنات التي علمها ابن آدم أو أخبر بها : ورد الحديث الشريف عن أهمية دلالتها على يوم القيامة .

قال الشوكاني : «أخرج أحمد ، والترمذي وحسَّنه ، وابن المنذر ، والطبراني ، والحاكم وصححه ، وابن مردويه عن ابن - عمر رضي الله عنهما - قال : قال رسول الله ﷺ : «من سره أن ينظر إلى يوم القيامة كأنه رأي عين فيقرأ : ﴿ إذا الشمس كورت ﴾ و ﴿ إذا السماء انفطرت ﴾ و ﴿ إذا السماء انشقت ﴾» .

وفي هذه السورة الكريمة ما يحتاج إلى تحقيق وتدقيق ونظر فمن ذلك معنى اللام في قوله تعالى : ﴿ فلا أقسم بالخنس ﴾ فعند جمهور المفسرين أنها زائدة ، والتقدير فأقسم .

قال الزّركشي : «وذكره الخطابي قال : وسمعت ابن أبي هريرة يحكي : عن أبي العباس بن سريج قال : سأل رجل بعض العلماء عن قوله تعالى: ﴿ لا أقسم بهذا البلد ﴾، فأخبر أنه لا يقسم بهذا، ثم أقسم به في قوله : ﴿ والتين والزيتون . وطور سينين . وهذ البلد الأمين ﴾ ؟.

فقال ابن سريج : أي الأمرين أحب إليك : أجيبك ثم أقطعك ، أو أقطعك ثم أجيبك ؟ .

فقال : بل اقطعني ثم أجبني .

فقال له : اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله ﷺ بحضرة رجال ، وبين ظهراني قومٍ وكانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزًا ، وعليه مطعنًا ، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه ، ولكن القوم علموا وجهلت ، فلم ينكروا منه ما أنكرت .

ثم قال له : إن العرب قد تدخل «لا» في أثناء كلامها وتلغي معناها ، وأنشد فيه أبياتًا .

والقاعدة في هذا وأشباهه أن الألفاظ إذا اختلفت وكان مرجعها إلى أمر واحد لم يوجب ذلك اختلافًا» (٢٤٢) .

قال أبو عبدالرحمن : وقد تقصى المفسرون بقية الأقوال في تفسيرهم لهذه السورة، ولسورة القيامة في قوله تعالى: ﴿ لا أقسم بيوم القيامة ﴾، ولسورة الواقعة في قوله تعالى: ﴿ فلا أقسم بمواقع النجوم ﴾.

---

(٢٤٢) البرهان ٢/١٧٧ .

قال أبو عبـدالرحـمن : وقد حققت في بحوثي اللغوية أن الإتيان بحرف لا معنى له مرفوض وقوعه تأصيلاً ، ولهذا فالقول بزيادة اللام دعوى مردودة .

وليس هذا تفسير التفاسير لأورد الأقوال في هذه الوجوه ، وفي بقية الوجوه نقلاً وتبياناً ، واستدلالاً اعتراضًا ونقصًا ، وإنما حسبي تجلية الوجه الذي أختاره مدعومًا ببرهانه .

قال أبو عبدالرحمن : كل الوجوه التي قيلت باستثناء لام الابتداء لا سبيل إلى ترجيح واحد منها ، لأنه قبل الترجيح لابد من التصحيح .

وتلك الوجوه بين أمرين لا ثالث لهما :

وجوه لاتصح في اللغة كالقول بأنها زائدة .

ووجوه لا تصح في مراد المتكلم كالقول بأنها «لا» النفي ، والمنفي القسم .

والصواب أنها لام الابتداء ، وهي تدخل على المضارع لمضارعته للاسم كما نص على ذلك سيبويه .

والأصل فلأقسم بهمزة قطع هي همزة المضارعة ولام ممدودة . فورودها للابتداء في مثل : ﴿ لا أقسم بهذا البلد ﴾ و ﴿ فلا أقسم بالخنس ﴾ ، ﴿ لا أقسم بيوم القيامة ﴾ و ﴿ فلا أقسم بمواقع النجوم ﴾ و﴿ فلا أقسم بما تبصرون ﴾ و﴿ فلا أقسم برب المشارق والمغارب ﴾ و﴿ فلا أقسم بالشفق ﴾ .

كذلك مدُّ اللام لبلوغ الغاية في التأكيد مما لا نكارة في حمل الشواهد عليه .

والبرهان على التصحيح أمران :

أولهما : أن آية مثل آية التكوير ، وهي الآية من سورة القيامة وردت في قراءة سَبْعيَّة - وهي قراءة ابن كثير من طريق البزي- هكذا: ﴿ لأقسم ﴾ بدون مد اللام .

فعرف من الشرع صحة مجيئ «لا» بمعنى لام الابتداء .

وهكذا وردت الآية من سورة القيامة في قراءة الحسن ، والزهري، وابن هرمز .

وآية : ﴿ فلا أقسم بمواقع النجوم ﴾ قرأها الحسن ، وحميد ، وعيسى بن عمر : ﴿ فلأقسم ﴾ .

فلو فرض أنها لم تصح شرعًا لكونها ليست من السبع ولا مع العشر : فهي دليل تصحيح لغوي .

وهذا البرهان يعني التصحيح في عموم لغة العرب .

وثانيهما : أنه لا يمتنع إرادة التوكيد في هذه الآية الكريمة .

فيكون هذا البرهان يعني التصحيح في خصوص مراد المتكلم .

وبيان ذلك : أن الله سبحانه بلام الابتداء أكَّد أنه سيقسم لهم على صدق الرسول الذي أخبر عن ربه بوقوع يوم القيامة .

فإن قيل : فما فائدة تأكيد أنه سيقسم ؟ .

فالجواب : أن الله سبحانه يعلم أن من سبق عليه القول لن يؤمن وإن جاءته كل آية ، ولن يصدِّق وإن جاء الخبر مؤكداً مقسماً عليه ، فكأن واقع حالهم يقول : لا داعي لتأكيد الخبر بالقسم ، فلن نصدق .

فجاءت اللام بمعنى : أؤكد أنني سأقسم وإن أصروا على التكذيب ، لتقوم حجة البلاغ المؤكد عليهم .

ولام الابتداء في لغة الرب تقتضي التأكيد وتخليص المضارع للحال ، ولهذا جاء قوله تعالى : ﴿ وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة ﴾ لتنزيل المستقبل منزلة الحاضر تأكيداً لوقوعه .

ومد لام الابتداء صحيح على سنة العرب في الإشباع للتأكيد ، وقد أشبعت العرب ، فقالت : أعوذ بالله من العقرب .

وقيام البرهان على صحة «لا» بمعنى لام الابتداء كاف في الدلالة على صحة إشباعها .

قال أبو عبدالرحمن : وأما البرهان على رجحان لام الابتداء فبيانه: أن كل الأقوال التي قيلت في تفسير «لا» في ابتداء القسم في الآيات المذكورات لا تخلو من أحد مذهبين :

مذهب ينفي القسم ، ويقول : ما حقه أن يقسم عليه واضح فلا داعي إلى القسم ، ولهذا لا أقسم .

وهذا مردود بأن السياق ينفيه ، لأن المقسم عليه مخبر به نصاً ، وارد بصيغ التأكيد ، فورود جواب القسم يمنع من دعوى نفيه .

وفي آية ورد التصريح بأن هناك قسمًا ، وهو قوله تعالى ﴿ وإنه لقسم لو تعلمون عظيم ﴾ .

ومذهب يبقي القسم ويحمل اللام على معنى غير صحيح في عموم اللغة ، أو في خصوص المراد .

أما لام الابتداء فقد مضى برهان صحتها .

كما أن ما أورد عليها لا يرد .

وموجز الإيراد أن حمل اللام على الابتداء يقتضي تقدير مبتدأ تدخل عليه ، فيكون التقدير : فلأنا أقسم .

فيمتنع أو يقبح حذف المبتدأ ، لأن دخولها لتأكيده ، وهو يقتضي الاعتناء به ، وحذفه يدل على خلاف الاعتناء .

قال أبو عبدالرحمن : لا يقبح الحذف ولا يمتنع ، لأنها لم تؤكد المبتدأ المقدر الذي دخلت عليه ، وإنما تؤكد مضمون الجملة ، وهو حصول القسم مسندًا إلى المقسم سبحانه .

وفعل القسم وضميره المستتر وجوبًا موجودان غير محذوفين .

واختلف المفسرون في تفسير تكوير الشمس ، فمنهم من جعله لفًا لجرمها ، ومنهم من جعله لفًا لضوئها ، ومنهم من جعله رميًا بها .

والأصل حمل التكوير على عموم معناه اللغوي من اللف والجمع والتدوير ، ويزاد النص بيانًا بما يوافق مدلول معناه لغة من معاني النصوص الشرعية الأخرى كقوله تعالى : ﴿ وخسف القمر . وجمع

الشمس والقمر ﴾ [سورة القيامة/ ٨-٩] .

وفي صحيح البخاري في بدء الخلق عن أبي هريرة رضي الله عنه : عن رسول الله ﷺ قال : «الشمس والقمر يكوران يوم القيامة» .

واختلف المفسرون في تفسير انكدار النجوم ، فذهب جمهورهم إلى أنه بمعنى التفتت والتناثر والانقضاض ، بل قال ابن كثير «الأصل في الانكدار الانصباب» .

قال أبو عبدالرحمن : ليس في لغة العرب أن كدر الثلاثية تعني الانقضاض أو السرعة .

وإنما تعني في اللغة ما خالط الصفو فغيَّره ، وتولد من ذلك كدرة اللون .

قال في لسان العرب : قال بعضهم : الكدرة في اللون خاصة ، والكدورة في الماء والعيش ، والكدر في كلٍّ .

ثم جاءت المادة الخماسية ، فلا بد أن تكون معانيها مشتقة من معنى الثلاثي ، لأن الأقل حروفًا هو الأصل في الاستعمال .

فورد انكدر يعدو بمعنى أسرع بعض الإسراع .

قال أبو عبدالرحمن : شيئ كدر صفاءه فأسرع يعدو .

وفي الصحاح : انكدر أسرع وانقض .

قال أبو عبدالرحمن : يظهر لي أن الانقضاض من كلام العلماء الاجتهادي في تفسير الانكدار من سورة التكوير .

وفي اللسـان : انكدر عليهم القوم إذا جاءوا عليهم أرسالاً حتى ينصبوا عليهم .

قال أبـو عبدالرحـمن : لعلهم انصبـوا عن ضـغينة كدرت عليـهم راحتهم فأسرعوا يعدون .

وفي اللسان : وانكدرت النجوم تناثرت .

قال أبو عبـدالرحمن : هذا كلام العلماء من أهل تفسير التنزيل وقد أدخل في كتب اللغة ، والواجب أن لا يجعل من مراد اللغة إلا ما نقل عن العرب قبل فساد السليقة .

والتناثر ليس معنى للانكدار ، وإنما هو حالة أخرى للنجوم جاء بها نص آخر ، وهو قوله تعالى : ﴿ **وإذا الكواكب انتثرت** ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : وليس في اللغة - فيما أعلم - انكدر بمعنى أصابه كدر .

فـيـتـعين أن انـكدرت بمعنى أسـرعت في سـيـرهـا ، ولا يعني ذلك الانقضاض ، لأن الانقضاض هُوِيّ إلى أسفل .

فـيكون للنجـوم يوم القـيـامـة حـالات منهـا السـرعـة والانـتـشـار ، والطمس كما في قوله تعالى: ﴿ **فإذا النجوم طمست** ﴾[سورة المرسلات /٨].

واختلف المفسرون في معنى العشار، وفي وقت تعطيلها، ومن حمل ذلك على يوم القيامة اضطر إلى تفسير العشار بغير ظاهرها لغة، وإن حملها على معنى الإبل جعل ذلك من باب ضرب المثال افتراضًا .

والصواب أن العشار على ظاهرها لغة ، وهي النوق الحوامل التي في بطونها أولادها .

ولا نحمل ذلك على يوم البعث ، لأن العشار حينذاك لم تُعَدَّ لتنقُّل العرب وتمنُّحهم .

ولا نحمل ذلك على هذا اليوم الذي ظهرت فيه مواصلات أسرع فعطل الناس ركوب الإبل ، لأن الآية عن خصوص إبل وهي العشار ، والعرب لم تعطل العشار ، بل تغلي فيها للزينة ، ووصل العادة ، وشرب الحليب ، وتنمية الإنتاج من أجل الأكل والتمنح .

فلابد حينئذٍ أن تعطيل العشار آية لم تقع بعد ، وتكون بين يدي قيام الساعة حيث تتوالى الآيات بسرعة .

وتواتر هاهنا قراءتان بالضاد والظاء في قوله تعالى : ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ فبالظاء ليس بمتهم على الإخبار عن الواقع المغيب ، بل يخبر عنه صادقًا .

وبالضاد ليس بخيلاً في إبلاغ الوحي الذي يخبر بما أذن الله به من علم الغيب .

والجامع بين القراءتين أن الكذب لا يعيِّر بالبخل إذا لم يَكْرم على الناس بأكاذيبه ، لأن بذله للكذب بذل للشر فحابسه ليس بخيلاً .

وإنما يعير الصدوق إذا بخل بإشاعة صدقه .

إذن رسول الله ﷺ جاء بالصدق ولم يبخل به .

والوحي نسب إلى جبريل عليه السلام (بأنه قوله) ، لأنه مُبلِّغه ،

وهو صدوق لأن الله وصفه بالأمانة في قوله تعالى: ﴿ مطاع ثم أمين ﴾ .

قال أبوجعفر الطحاوي : «قال أبوجعفر : قد ذكرنا مخرج قراءة عاصم فيما تقدم من كتابنا هذا ورجوعها إلى علي ، وعبدالله ، وزيد رضي الله عنهم ، وذكرنا في رواية أبي بكر بن عياش أخذه إياها عنه حرفًا حرفًا ، وأنه كان يقرأ هذا الحرف بالضاد ، وذكرنا قراءة حمزة ومخرجها وإلى من ترجع في الإسناد الذي ذكرناها به ، وأنه كان يقرأ هذا الحرف كذلك ، وذكرنا قراءة نافع وأخذه إياها عن الجماعة الذين أخذها منهم ، وأن منهم أبا جعفر ، وأخذ أبي جعفر إياها عن مولى عبدالله بن عياش بن أبي ربيعة ، وأخذ مولاه إياها من أبي وكان يقرأ هذا الحرف كذلك أيضًا .

وأما عبدالله بن كثير ، فكان يقرؤه بالظاء ، كما حدثنا ابن أبي عمران حدثنا خلف بن هشام في القراءة كذلك .

وقد روي في أخذ خلف قراءة عبدالله بن كثير في هذه الرواية عن عتبة بن عقيل : عن شبل المكي : عن عبدالله بن كثير .

وأما أبوعمرو بن العلاء ، فكان يقرؤها بالظاء كما حدثنا ابن أبي عمران : حدثنا خلف أبو زيد : عن أبي عمرو : أنه كان يقرؤها كذلك .

وكذلك كان عبدالرحمن الأعرج ، والليث بن سعد يقرآنها كما حدثنا روح بن الفرج .. قال : سمعت يحيى بن عبدالله بن بكير يقول : سمعت الليث بن سعد يقول لعبد الحكم بن أعين : كيف يقرأ صاحبك

- يعني نافعًا - هذا الحرف : ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ ؟ . قال أبن بكير : وكان الليث يقرؤها ﴿بظنين﴾ .

وكما حدثنا روح بن الفرج : حدثني ابن بكيرٍ : حدثني عبدالله ابن لهيعة : أنه سمع الأعرج يقرؤها ﴿بظنين﴾ بالظاء .

وأما ماروي عن أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك مما قد حدثنا يونس : أخبرنا سفيان : عن عمرو : عن عطاء : عن ابن عباس : أنه كان يقرؤها : ﴿بظنين﴾ .

وما قد حدثنا ابن أبي عمران : حدثنا خلف : حدثنا هشيم : عن أبي المعلى : عن سعيد بن جبير : عن ابن عباس : أنه قرأها كذلك .

غير أن مجاهدًا قد روى عن ابن عباس أنه كان يقرؤها بالضاد .

كما حدثنا ابن أبي عمران : حدثنا خلف : حدثنا هشيم ، وخالد - يعني ابن عبدالله - عن مجاهد: عن ابن عباس: ﴿بضنين﴾ بالضاد.

وكما حدثنا ابن أبي عمران : حدثنا خلف : حدثنا هشيم : عن مغيرة : عن مجاهد مثله .

ثم نظرنا في الأولى من هاتين القراءتين بما جاءت به الآثار الدالة على ذلك ، فكان الذين قرؤوها (بالضاد) معناه يكون بخيلاً بالغيب ، والذين قرؤوها (بالظاء) نفوا عنه أن يكون متهمًا في ذلك» (٢٤٣) .

---

(٢٤٣) شرح مشكل الآثار ١٤/٢٣٧-٢٣٩ .

وقال : «وقال بعض أهل العلم في تأويل قوله عز وجل : ﴿ وما هو على الغيب بضنين ﴾ : أن كل عالم بعلم لا يحب أن يعلم كل علمه غيره، فأخبرهم الله عز وجل أنه ﷺ فيما علمه إياه بخلاف ذلك ، وفي ذلك ما قد دل أن معه في علمه غيره ومن الفضل في ذلك ما يتجاوز به ما علمه كل العلماء .

وكان أبو عبيد القاسم بن سلام يقول : الاختيار عندي لقراءة هذا الحرف بالظاء .. قال : والضاد والظاء لا يختلف خطهما إلا بزيادة رفع رأس أحدهما على رأس الأخرى ، فهذا قد يتشابه في خط المصحف ويتدانى .

قال أبوجعفر : ونجيبه عن ذلك بأن نقول : فقد أنكرت على أبي عمرو في قراءته : ﴿ أن هذين لساحران ﴾ ، وحاججته في ذلك بأن الألف ثابتة في السواد في ذلك الحرف .

وقد يجوز أن يقطع الألف ويضم إلى الحرف الذي هو منه فيصير هذين ، فكان الذي يلزمك في خلاف السواد في ذلك الحرف هو مثل الذي ألزمته أبا عمرو في خلافه السواد في ذلك الحرف .

وما رأينا مصحفًا قط إلا والذي فيه ﴿ بضنين ﴾ الضاد ، لا ﴿ بظنين ﴾ بالظاء ، وفيما ذكرناه في هذا الباب كفاية لما يقرأ هذا الحرف به وهو ﴿ بضنين ﴾ » (٢٤٤) .

---

(٢٤٤) شرح مشكل الآثار ١٤/٢٤٨ .

قال أبوعبدالرحمن : واختلف المفسرون في تأويل قوله تعالى : ﴿فأين تذهبون﴾ ، فقيل : أين تعدلون عن هذا القرآن وعن طاعته ؟ .

وقيل : أي طريق تسلكون أبين من هذه الطريق التي بينت لكم ؟

قال أبوعبدالرحمن : والصواب عندي التأويل بالسياق وبمعهود ما قصه الله عن الكفار في قولهم عن الوحي ومبلغه من دعوى السحر والأساطير والجنون .

فالمعنى : كل رصمة عيب قلتموها وهو بريئ منها ، فلم يبق طريق زور إلا سلكتموها فأين تذهبون بعد هذا ؟! .

لم يبق إلا الاعتراف بالحق ، وأن الوحي ذكر للعالمين بلغة رسول سوي صادق .

* * *

٣٢ - المسألة الثانية والثلاثون : معنى أن لله تسعة وتسعين اسماً ، وبيان الوهم في جعل الهوى اسماً :

ذهب الإمام أبومحمد ابن حزم إلى أن أسماء الله جل جلاله تسعة وتسعون اسماً مئة غير واحد .

ونسب - رحمه الله - من زاد على ذلك إلى الإلحاد .

قال : «وقد صح أنها تسعة وتسعون اسماً فقط ، ولا يحل لأحد أن يجيز أن يكون له اسم زائد ، لأنه عليه السلام قال : «مئة غير واحد» .

فلو جاز أن يكون له تعالى اسم زائد لكانت مئة اسم .

ولو كان هذا لكان قوله عليه السلام :«مئة غير واحد» : كذبًا .

ومن أجاز هذا فهو كافر» .

قال أبو عبدالرحمن : النص الذي استدل به أبومحمد هو حديث أبي هريرة رضي الله عنه الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال : «**إن لله تسعة وتسعين اسماً مئة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة**» .

وذكر أبومحمد أنه تقصى كثيراً من هذه الأسماء في كتابه الإيصال.

ولا يزال هذا الكتاب مفقوداً .

قال أبو عبدالرحمن : وفي المسألة ١١٢٧ من المحلى ذكرعدداً منها، وبعضها غير مسلم لأبي محمد كالدهر .

وأكد في هذه المسألة أنها لا تزيد على تسعة وتسعين ، وقال : «لقوله عليه السلام : «مئة إلا واحداً» .

فنفى الزيادة وأبطلها .. لكن يُخبَر عنه بما يفعل تعالى .

وجاءت أحاديث في إحصاء التسعة والتسعين اسمًا مضطربة لا يصح منها شيئ أصلاً ، فإنما تؤخذ من نص القرآن ، ومما صح عن النبي ﷺ [٢٤٥] .

(٢٤٥) المحلى ٦/٢٨٢ ط التجارية لمصطفى الباز .

قال أبوعبدالرحمن : ومحققو طبعات المحلى لم يعلقوا بشيئ ، ولم ينقلوا عن أصولهم تحشيةً أو تهميشاً .

بل أشاد أبو حامد الغزالي بإحصاء ابن حزم فقال : «ولا يمكن معرفة جميعها إلا بالبحث في الكتاب والسنة ، إذ يصح جملة منها في كتاب الله سبحانه وتعالى ، وجملة في الأخبار .

ولم أعرف أحداً من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له علي ابن حزم ، فإنه قال - رحمه الله - : وصح عندي قريب من ثمانين اسماً يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار ، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد» (٢٤٦) .

قال أبوعبدالرحمن : في منهج الاستدلال لدى أبي محمد - رحمه الله - خلل لأنه كفر من زاد على مئة اسم بناء على أن أسماء الله تسعة وتسعون فقط .

وكان عليه قبل ذلك أن يقيم البرهان على أن هذا هو مدلول حديث أبي هريرة ، وأنه لا احتمال غير ذلك بيقين أو رجحان .

ولكنه - رحمه الله - لم يفعل .

فإن قال قائل : وهل هناك احتمال آخر ؟ .

فالجواب : نعم .

---

(٢٤٦) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص ١٧٢ .

ذلك أن قوله ﷺ : «إن لله تسعة وتسعين اسمًا مئة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» : يحتمل أمرين :

أولهما : أن الحصر لمطلق الأسماء ، وهذا ماذهب إليه أبو محمد ، ومن ذهب هذا المذهب فيحرم عنده ادعاء أكثر من تسعة وتسعين .

وثانيهما : أن الحصر لخصوص أسماء يحصل بحصرها دخول الجنة .

ومن ذهب هذا المذهب فيجوز عنده أن تكون أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين ، وإنما يحرم عنده أن تكون الأسماء التي تحصل الجنة بإحصائها أكثر من تسعة وتسعين .

وبيان هذا الاحتمال الثاني بيّنه أبوحامد الغزالي فقال : «وأما الحديث الوارد في الحصر فإنه يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين ، وهو كالملك الذي له ألف عبد مثلاً ، فيقول القائل : إن للملك تسعة وتسعين عبداً من استظهر بهم لم يقاومه الأعداء .

فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم : إما لمزيد قوتهم ، وإما لكفاية ذلك العدد في دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة ، لا لاختصاص الوجود بهم .

ويحتمل أن تكون الأسامي غير زائدة على هذا العدد ، ويكون لفظ الخبر مشتملاً على قضيتين :

إحداهما : أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً .

والثاني : أن من أحصاها دخل الجنة» [٢٤٧] .

قال أبوعبدالرحمن : وهذا الاحتمال الأخير هوالراجح المتعين ، والاحتمال الأول هو المرجوح .

وإذن فالحصر ليس لعموم أسماء الله جل جلاله ، وإنما هوحصر لخصوص أسماء الله التي يحصل بإحصائها دخول الجنة . والبرهان على ذلك أن رسول الله ﷺ قال في حديث ابن مسعود رضي الله عنه «ما أصاب عبداً قط هم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ، وابن عبدك ، وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك .

أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك : أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ، وشفاء صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب غمي وهمي إلا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحاً .

قالوا : يا رسول الله أفلا نتعلمهن ؟ .

قال : بلى ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن .

رواه الإمام أحمد في المسند ، وأبو حاتم ابن حبان في صحيحه» [٢٤٨] .

---

(٢٤٧) المقصد الأسنى ص ١٦٧-١٦٨ .

(٢٤٨) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢/٤٨٥-٤٨٦ .

قال أبوعبدالرحمن : إذن اتضح أن هذه الأسماء المحصورة ليست لحصر أسماء الله ، وإنما هي لحصر ما يحصل بإحصائه دخول الجنة .

وهذه الأسماء مما علَّمه ربنا نبيه ﷺ ، فهي مفصلة بشرعه ، لأنه أمر بتعلمهن وهو لا يأمر بمحال .

وهناك ناحية ثانية تهدم مذهب أبي محمد - رحمه الله - ، وهو أنه لم يرد نص بتعيين التسعة والتسعين .

قال أبوعبدالرحمن : وكل ما مر تَنزُّل في الاستدلال على أساس أن الحديث يحتمل حصر أسماء الله في تسعة وتسعين .

والواقع أن الجملة لا تحتمل ذلك ، وليست من صيغ الحصر .

ولو طرد أبومحمد أصله لكان مذهبه أن جملة : «إن لله تسعة وتسعين اسماً» أثبتت تسعة وتسعين ولم تنف غيرها .

وإنما جاءت الشبهه من جهتين :

إحداهما : من جهة أبي محمد ابن حزم لما ظن أن «مئة إلا واحداً» تنفي ما زاد على تسعة وتسعين .

والصحيح أن جملة : «مئة إلا واحداً» تأكيد لتسعة وتسعين ، وليست نفياً لما زاد على ذلك .

وأخراهما : من جهة أبي حامد الغزالي فإنه قال : «ومن يملك ألف درهم لا يجوز أن يقول القائل : إن له تسعة وتسعين درهماً ، لأن

الألف وإن اشتمل على ذلك ، ولكن تخصيص العدد بالذكر يُفهم نفي ما وراء المعدود» [٢٤٩] .

قال أبوعبدالرحمن : لا يفهم نفي ما وراء المعدود ، لأن الجملة غير حاصرة ، وإنما ينبه إلى نشدان الحكمة في التخصيص بالمعدود .

ولما صح قوله ﷺ : «أسألك بكل اسم هو لك ...» الحديث، وصحت دلالته على أن لله أسماء ليس بالإمكان إحصاؤها لأن الله استأثر بها في علم الغيب : فقد صح أن لله أكثر من تسعة وتسعين اسمًا .

وأما تخصيص أسماء الله الكثيرة بتسعة وتسعين اسمًا فله وجهان :

أحدهما : يقيني وهو كون إحصائها موصلاً إلى الجنة في خبر الله ووعده .

وثانيهما : احتمالي يكاد يكون راجحًا ، وهو أن هذه الأسماء موجودة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

فيكون الموجود في الكتاب والسنة تسعة وتسعين فقط ، أو يكون فيهما أكثرمن ذلك ، ولكن الذي يُدخل إحصاؤه الجنة تسعة وتسعون فقط لميزة فيهن لا يعلمها إلا الله جل جلاله .

---

(٢٤٩) المقصد الأسنى ص١٦٧ .

والبرهان على ذلك أننا لم نُندب إلا إلى إحصاء نقدر عليه ، ولا سبيل لقدرتنا إلا من خلال ما علمه الله نبيه محمداً ﷺ ، وعلمه الرسول أمته .

وما علمه الله غير رسوله محمد ﷺ مما ليس في الكتاب أو السنة، وما استأثر الله بعلمه فهو زائد على ما في الكتاب والسنة ، وعلى تسعة وتسعين ، ويحصل لأمة محمد ﷺ دخول الجنة بإحصاء تسعة وتسعين .

ويدفع هاتين الشبهتين ما أورده شيخ الإسلام ابن تيمية .. قال رحمه الله تعالى : «فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين .

قالوا - منهم الخطابي - قوله : إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها : التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء .

فهذه الجملة وهي قوله : من أحصاها دخل الجنة : صفة للتسعة والتسعين ليست جملة مبتدأة ، ولكن موضعها النصب .

ويجوز أن تكون مبتدأة ، والمعنى لا يختلف ، والتقدير إن لله أسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة كما يقول القائل : إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق ، وألف درهم أعددتها للحج ، فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل استحقاقه لذلك

العدد، فإنه لم يقل إن أسماء الله تسعة وتسعون .

وأيضًا فقوله : إن لله تسعة وتسعين .. تقييده بهذا العدد بمنزلة قوله تعالى : ﴿ تسعة عشر ﴾ فلما استقلوهم قال : ﴿ وما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾ ، فَأنْ لا يعلم أسماءه إلا هو أولى .

وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفردًا لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة والنزاع في مشهور.

وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر - بعد قيام المقتضي للعموم - يفيد الاختصاص بالحكم ، فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم وإلا كان تركًا للمقتضي بلا معارض ، وذلك ممتنع .

فقوله : إن لله تسعة وتسعين : قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد ، وغير الحصر ، ومنها ذكر أن إحصاءها يورث الجنة ، فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة وأتبعها بهذه منفردة لكان حسنًا .

فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال ؟! .

فتكون الجملة الشرطية صفة لا ابتدائية ، فهذا هو الراجح في العربية مع ذكر من الدليل .

ولهذا قال : إنه وتر يحب الوتر .

ومحبته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء ، أي يجب أن يحصى من أسمائه هذا العدد .

وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسمًا يورث الجنة مطلقًا على سبيل البدل ، فهذا يوجَّه قول هؤلاء .

وإن كان كثير من الناس يجعلها أسماء معينة .

ثم من هؤلاء ممن يقول : ليس إلا تسعة وتسعون اسمًا فقط ، وهو قول ابن حزم وطائفة .

والأكثرون منهم يقولون : وإن كانت أسماء الله أكثر لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة .

وبكل حال فتعيينها ليس من كلام النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه ، ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع .

من ذلك ما ذكره الترمذي .

ومنها غير ذلك» (٢٥٠) .

قال أبوعبدالرحمن : ولا ندري هل هي أسماء معينة من جملة ما في الكتاب والسنة، أم أنها أيَّةُ أسماء لله مما في الكتاب والسنة يتم بها العدد، أم أنها هي كلها الموجود في الكتاب والسنة لا يوجد غيرها ؟ ! .

قال أبوعبدالرحمن : وجملة «مئة إلا واحداً» ليست أيضاً لحصر أسماء الله ، وإنما هي حصر لما يكون بإحصائه من أسماء الله دخول الجنة .

---

(٢٥٠) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٨١-٣٨٢ .

لأن جملة : «مئة إلا واحداً» تقوم مقام :«تسعة وتسعين» فهي تأكيد لها ، وليست نفياً لما زاد عليها .

وذلك من باب البيان الأول الذي ذكره الإمام الشافعي في رسالته كقوله تعالى : ﴿ .. فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشر كاملة ﴾ [سورة البقرة /١٩٦] .

قال الشافعي : «فاحتملت أن تكون زيادة التبيين ، واحتملت أن يكون أعلمهم أن ثلاثة إذا جمعت إلى سبع كانت عشرة كاملة» .

ومثله قوله تعالى : ﴿ وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة ﴾ [سورة الأعراف /١٤٢][٢٥١] .

قال أبوعبدالرحمن : ونبه ابن قيم الجوزية على خطأ شنيع لأبي محمد فقال : «وههنا أمر يجب التنبيه عليه غلط فيه أبومحمد ابن حزم أقبح غلط ، فذكر في أسماء الرب تعالى الهوى بفتح الهاء ، واحتج بما في الصحيح من حديث عائشة أن رسول الله ﷺ كان يقول في سجوده : «سبحان ربي الأعلى» الهوي .

فظن أبو محمد أن الهوى صفة للرب، وهذا من غلطه رحمه الله ، وإنما الهوي على وزن فعيل اسم لقطعة من الليل يقال : مضى هوي من الليل على وزن فعيل ، ومضى هزيع منه : أي : طرف وجانب .

---

(٢٥١) الرسالة ص ٢٦-٢٨ .

وكان يقول « سبحان ربي الأعلى» في قطعة من الليل وجانب منه.

وقد صرحت بذلك في اللفظ الآخر ، فقالت : كان يقول «سبحان ربي الأعلى» الهوي من الليل» [٢٥٢] .

قال أبوعبدالرحمن : لم أجد ابن حزم ذكر الهويَّ في أسماء الله ضمن كتبه الموجودة كالمحلى والفصل والأصول .

ولعل ابن حزم ينقل مذهب غيره في مؤلف له خاص عن الأسماء، أو فصل ، فإن هذه المسألة قديمة جداً قبل ابن حزم بقرون .

قال القرطبي في كتابه عن صفات الله (ولا يزال الكتاب مخطوطًا) : ومنها الهوي جل جلاله وتقدست أسماؤه ... قال الإقليشي: ومن أغرب ما ورد في صفات الله تعالى ما ذكر أبو نعيم صاحب ابن المبارك في تفسير الأسماء له ، فإنه قال في الحديث الذي يروى عن ربيعة بن كعب الأسلمي : أنه قال كنت أبيت عند النبي ﷺ فكنت أسمعه إذا قام من الليل يقول : سبحان رب العالمين الهوي ثم يقول : سبحان الله ، والحمد لله الهوي .

قال أبو نعيم : يعني بالهوي الطويل الدائم ... ولا يجوز ولا يمكن في قوله «سبحان الله وبحمده الهوي» أن يصرف إلى وجه من الوجوه إلا أن يكون صفة لله .. وطوَّل الكلام عليه ، وجعله صفة لله تعالى .

---

(٢٥٢) التبيان في أقسام القرآن ص١٥٣-١٥٤ .

قال : وزعم ابن المبارك أن الهوي الدائم الطويل .

قال الإقليشي : وهذا الذي قاله فيه صحيح ، وإنما دخل عليه اللبس من طريق أنه رأى الحديث مختصراً على هذا الوجه فأشكل عليه الأمر .

وعلى هذا النحو خرَّجه ابن أبي شيبة في مسنده عن ربيعة بن كعب أنه كان يبيت عند باب رسول الله ﷺ ، فكان يسمع رسول الله ﷺ يقول من الليل سبحان رب العالمين الهوي سبحان الله وبحمده .. فلما أشكل عليه الحديث جعل الهوي صفة لله تعالى ، ثم جاء بأمر أبعد من الأول حيث فسره بالطويل الدائم .. والطويل لا يصح أن يوصف الله تعالى به ، وما ذكره عن ابن المبارك من تفسير الهوي بالطويل فلم يرد أن الهوي صفة لله تعالى .

وبيان هذا كله في الحديث الذي خرجه الترمذي في مصنفه عن ربيعة بن كعب الأسلمي .. قال : كنت أبيت عند النبي ﷺ فأعطيه وضوءه فأسمعه الهوي من الليل يقول : سمع الله لمن حمده .. وأسمعه الهوي من الليل يقول : الحمد لله رب العالمين .. فهذا الحديث مصرح بأن الهوي ليس بصفة لله تعالى ، وإنما هو من وصف الليل في هذا الحديث .

وقد ذكره عبدالرزاق في مصنفه ، وفسر الحديث عن بعض السلف ، قلت له : ما الهوي ؟ .

قال : يدعو ساعة .

وهذا التفسير أيضًا ليس بصحيح لأن الهوي ليس هو الدعاء ، وإنما معنى الحديث إذا روي بفتح الهاء : فأسمعه الهَويَّ من الليل أي إذا هوى الليل ، وذهب أكثره ، وأخذ في النزول .

وهذا الوقت من الليل هو المراد بقوله ﷺ : «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل» .

وإذا روي بضم الهاء فأسمعه الهُويَّ من الليل فمعناه : إذا هوى الليل وارتفع .

وهذ الوقت هو المراد بما ورد أيضاً في الحديث : ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا حين يمضي ثلث الليل .

وشاهد ما ذكرناه من اللغة أن العرب تقول : هوى يهوي هَويًا بفتح الهاء إذا سقط ، وهوى يهوي هُويًا إذا صعد .

فالهوي واقع على وقت من الليل إما قبل أن يذهب نصفه إذا ضممت الهاء ، وإما بعد أن يذهب نصفه إذا فتحت الهاء .

ومراد الراوي أنه كان يسمع صوت رسول الله ﷺ من الليل وهو يصلي ، فربما كان يسمعه في النصف الأول ، وربما كان يسمعه في النصف الآخر .

وتفسيرابن المبارك الهوي بالطويل إنما أراد به طول قيام رسول الله ﷺ ودوامه .

وأخذه من الحديث «كان رسول الله ﷺ يصلي ليلاً طويلاً قائمًا ، وليلاً طويلاً قاعدًا» .

والذي ذكره عبدالرزاق من تفسير الهوي بالدعاء إنما أخبر عن الأمر الواقع من النبي ﷺ في وقت من الليل ، فلم يحرر أبونعيم النظر، وحمل الهوي على أنه من صفة الله سبحانه وأنه من كلام رسول الله ﷺ ، وإنما هو من كلام الراوي .

قال أبوعبدالرحمن : لا وجه لتسمية الله بالهوي بلاريب ، والمعنى التبس لاختصار الحديث إلا أن ذلك ليس من قبل ابن حزم ، وإنما من قول قيل قبل أن يولد ابن حزم ، ولو علم ابن القيم – رحمه الله – قائل ذلك من السلف ما نسب الشناعة إلى ابن حزم والله المستعان .

* * *

٣٣ - المسألة الثالثة والثلاثون : كيف تحصي أسماء الله الموعود بإحصائها الجنة ؟ :

قال أبوعبدالرحمن : زيادة المبنى لزيادة المعنى .

ومعنى ذلك أن اللفظ الأقل حروفًا يكون معناه هو الأصل لمعنى اللفظ الأكثر حروفًا .

ومادة «حصى» أقل حروفًا من مادة «أحصى» فيكون معنى حصى بلا همزة هو الأصل .

معنى الحصى الصلابة والشدة والمنعة ، ومن هذا المعنى حصى الحجارة ، وصلابته وشدته معروفة .

وشبهوا العقل بالحصاة فجعلوه حصاة ... قال ابن فارس : «يقال : ماله حصاة .. أي ماله عقل ، لأن في الحصى قوة وشدة ، والحصاة العقل لأن به تماسك الرجل وقوة نفسه» (٢٥٣) .

قال أبوعبدالرحمن : وسمي المنع حصواً كما في قول الراجز :

ألا تخاف الله إذ حصوتني

حقي بلا ذنب وإذ عنّتّني

لأن منع شيئ لشيئ لا يكون إلا عن قوة وصلابة في المانع .

ثم جاءت أحصى - بزيادة الهمزة - لها معنيان :

أولها : التجمع - قال ابن فارس عن حصى : «وإذا همز فأصله تجمع الشيئ .. يقال : أحصأت الرجل إذا أرويته من الماء .

وحصئ هو .. ويقال : حصأ الصبي من اللبن إذا ارتضع حتى تمتلئ معدته .. وكذلك الجدي .

وثانيهما : عد الشيئ وإطاقته» (٢٥٤) .

وقال الراغب وتابعه السمين : «الإحصاء تحصيل الشيئ بالعدد ،

---

(٢٥٣) مقاييس اللغة ص ٢٦٧ .

(٢٥٤) السابق ص٢٦٧ .

وذلك من لفظ الحصى ، لأنهم كانوا يستعملونه فيه كاستعمالنا فيه الأصابع» [٢٥٥] .

وذكر أحمد بن محمد الفيومي : «أن أحصيت الشيئ تأتي بمعنى علمته ، وبمعنى عددته ، وبمعنى أطقته» [٢٥٦] .

وأضاف الفيروز آبادي .. «حفظه أو عقله» [٢٥٧] .

قال أبوعبدالرحمن : اتضح من هذا السياق المستوعب لأقوال اللغويين بإيجاز أن الأصل للوضع اللغوي التسمية للحصى ، ثم اشتق للمادة معانٍ من صفة الحصى وهي الصلابة والشدة .

واشتق من ذلك المنعة والمانع ، لأن ذلك لا يكون إلا عن صلابة وقوة .

ثم زادت المادة بحرف الهمزة فكان للإحصاء عدة معان استبعد منها معنى التجمع الذي ذكره ابن فارس ، لأن هذا المعنى من مادة أخرى وهي مادة حصأ وأحصأ بالهمزة في آخرها لا بالحرف المعتل .

والتجمع ينتج قوة .

فمن تلك المعاني تحصيل الشيئ ، وذلك التحصيل يكون بمعرفة عدده ، وبإحاطة العقل به حفظًا ومعرفة .

---

(٢٥٥) عمدة الحفاظ ٤٨٨/١ .

(٢٥٦) المصباح المنير ١٤٠/١ .

(٢٥٧) القاموس المحيط ٤٥٩/٤ .

فالإحصاء خصوص تحصيل يعني إحاطة علم حاضر – وذلك هو الحفظ – بما يميزالشيئ من عدد أو صفة .

ويبقى وجه الاشتقاق المعنوي لمعنى أحصى من معنى حصى ذا احتمالين :

أولهما : من المنع الذي هو نتيجة لصلابة الحصى ، فمن أحصى شيئًا فقد منعه من أن يند عنه .

وثانيهما : ماذكره الراغب ، لأنهم يعدون بالحصى ، ويكون نتيجة العدّ معنى الإحصاء وهو الإحاطة بالعدد ، ثم ألحق بذلك الإحاطة بالصفات والسمات .

فكان أحصى عد بالحصى .

قال أبوعبدالرحمن : والمعنى الثاني صحيح من جهة ، باطل من جهة . فأما الصحة فمن جهة أن الحصى يُعَدُّ به كنوى التمر .

وقد أدركت التجار والشريطية بمدينتي شقراء أيام كان لماقفتها سوق يخيرون أصحاب البضائع التي تجلب للمدينة ثم تباع في دقائق، فيقولون له : تريد حساب بدو ، أو حساب حضر .

فإذا كان مدركًا حسبوا له حساب حضر جمعًا وطرحًا وضربًا وقسمة .

وإن كان غير مدرك قال : أريد حساب بدو .

فيعدون له بحصيات صغار ، أوبنوى تمر ، أو بنوى عبري ، أو بحبات قهوة .

وأما البطلان فلأن العد بالحصى لا يعبر عنه بأحصى ، إذ لا يعرف ذلك من معاني صيغة أفعل ، وإنما يكون الإحصاء بالعد وإن كان العد بغير الحصى .

وإنما المعنى من أحصى من مادة الحصى : كان ذا حصى ، وقرب من الحصى» .

فتعين بذلك أن مأخذ أحصى حسب الوجه الأول .

قال أبوعبدالرحمن : وأحصيت الشيئ - بمعنى علمته - تخصيص للتحصيل بأن التحصيل وجد بالعلم كما يتخصص التحصيل بالحفظ ، وبالعدد .

وأما أحصيته بمعنى أصلقته فليس من كلام العرب ، وإنما هو اقتضاب من كلام علماء التفسير أدخل في كلام العرب .

فعند تفسير قوله تعالى : ﴿ **علم أن لن تحصوه** ﴾ كان من معاني الآية المحتملة : علم أن لن تطيقوا إحصاء أوقاته .

ثم جاء من اختصر العبارة فقال : علم أن لن تطيقوه .

والحاصل أن المعنى لن تطيقوا إحصاءه ، وعدم إطاقه الإحصاء لا يعنى أن الإحصاء بمعنى الإطاقة ، لأن الإطاقة فعل واقع على الإحصاء ، وليس معنى من معانيه .

وجاء الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما مئة غير واحد من أحصاها دخل الجنة».

وهذا إحصاء يترتب عليه دخول الجنة ، ولهذا اجتهد العلماء في معرفة الإحصاء الذي يحصل به دخول الجنة .

فمنهم من فسر الإحصاء بمجرد الحفظ كالبخاري في صحيحه .

ورجح ذلك النووي في شرحه لصحيح مسلم . وعزاه في الأذكار إلى الأكثرين .

وحجة هذا القول أنه ورد في بعض الروايات : «من حفظها» ، وهي في صحيح مسلم وغيره (٢٥٨) .

ومنهم من فسر الإحصاء بمعنى عرف معانيها وآمن بها (٢٥٩) .

قال السمين : «أي من حصَّل معرفتها ، وآمن بها ، ولم يلحد فيها .. عكس من قال فيهم : ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ [سورة الأعراف/ ١٨٠] » (٢٦٠) .

ومنهم من فسر الإحصاء بمعنى أطاقها بحسن الرعاية لها ، وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها (٢٦١) .

ومنهم من فسر الإحصاء بأن يقرأ القرآن حتى يختمه ، فإنه يستوفي هذه الأسماء في أضعاف التلاوة .

---

(٢٥٨) تلخيص الحبير ١٩٢/٤ .

(٢٥٩) السابق ١٩٢/٤ .

(٢٦٠) عمدة الحفاظ ٤٨٨/١ .

(٢٦١) تلخيص الحبير ١٩٢/٤ .

هذا مذهب أبي عبدالله الزبيري ، واحتمل الحافظ ابن حجز أن يكون مراده تتبعها من القرآن [٢٦٢] .

وقال الخطابي الإحصاء في مثل هذا يحتمل وجوهاً :

أحدها : أن يعدها حتى يستوفيها .. يريد أنه لا يقتصر على بعضها ، لكن يدعو الله بها كلها ، ويثني عليه بجميعها ، فيستوجب الموعود عليها من الثواب .

وثانيها : المراد بالإحصاء الإطاقة ، كقوله تعالى : ﴿ **علم أن لن تحصوه** ﴾ [سورة المزمل/٢٠] .

والمعنى من أطاق القيام بحق هذه الأسماء ، والعمل بمقتضاها ، وهو أن يعتبر معانيها فيلزم نفسه بواجبها ، فإذا قال (الرزاق) وثق بالرزق ، وكذا سائر الأسماء .

ثالثها : المراد بالإحصاء الإحاطة بمعانيها من قول العرب : فلان ذو حصاة .. أي ذو عقل ومعرفة .

وقال القرطبي : المرجو من كرم الله تعالى أن من حصل له إحصاء هذه الأسماء على إحدى هذه المراتب مع صحة النية أن يدخله الله الجنة .

وهذه المراتب الثلاثة : للسابقين ، والصديقين ، وأصحاب اليمين .

---

(٢٦٢) تلخيص الحبير ١٩٢/٤ .

وقال ابن عطية : معنى أحصاها عدها وحفظها .. ويتضمن ذلك الإيمان بها ، والتعظيم لها ، والرغبة فيها ، والاعتبار بمعانيها .

وقال ابن الجوزي : لما ثبت في بعض طرق الحديث من حفظها بدل أحصاها اخترنا أن المراد العَدُّ .. أي من عدّها ليستوفيها حفظًا .

وتعقبه ابن حجر بأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ حفظها تعين السرد عن ظهر قلب ، بل يحتمل الحفظ المعنوي .

وقال ابن بطال : طريق العمل بأن الذي يسوغ الاقتداء به فيها كالرحيم والكريم فإن الله يحب أن يرى حُلاها على عبده .. فليمرن العبد نفسه على أن يصح له الاتصاف بها .

وما كان يختص بالله تعالى كالجبار والعظيم فيجب على العبد الإقرار بها ، والخضوع لها ، وعدم التحلي بصفةٍ منها .

وما كان فيه معنى الوعد نقف منها عند الطمع والرغبة .

وما كان فيه معنى الوعيد نقف منه عند الخشية والرهبة .

وتحدث ابن قيم الجوزية عن أنواع معاني أسماء الله وصفاته ، وحصرها في ستة أنواع هي :

«أحدها : ما يرجع إلى نفس الذات كقولك : ذات وموجود وشيئ.

الثاني : ما يرجع إلى صفات معنوية كالعليم والقدير والسميع .

الثالث : ما يرجع إلى أفعاله نحو : الخالق والرزاق .

الرابع : ما يرجع إلى التنزيه المحض ، ولابد من تضمنه ثبوتًا ، إذ لا كمال في العدم المحض كالقدوس والسلام .

الخامس (ولم يذكره أكثر الناس وهو) : الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة لاتختص بصفة معينة ، بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد نحو المجيد العظيم الصمد .. فإن المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ، ولفظه يدل على هذا ، فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة ، فمنه استمجد المرخ والغفار وأمجد الناقة علفًا .. ومنه : ﴿رب العرش المجيد﴾ ، صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه .

السادس : صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر ، وذلك قدر زائد على مفرديهما نحو الغني الحميد ، والعفو القدير ، والحميد المجيد .. وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن ، فإن الغنى صفة كمال ، والحمد كذلك ، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه ، وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما ، وكذلك العفو القدير ، والحميد المجيد ، والعزيز الحكيم ، فتأمله فإنه من أشرف المعارف» [٢٦٣] .

وذكر ما يتعلق بإحصاء أسماء الله فقال : « إحصاء الأسماء الحسنى، والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم، فإن المعلومات سواه إما أن تكون خلقًا له تعالى، أو أمرًا .. إما علمًا بما كوَّنه أو علمًا بما شرعه» .

ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى ، وهما مرتبطان بها

---

(٢٦٣) بدائع الفوائد ١/١٤٤ و ١٤٥ - ١٤٦ .

ارتباط المقتضي بمقتضيه ، فالأمر كله مصدره عن أسمائه الحسنى ، وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد والرأفة والرحمة بهم ، والإحسان إليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه ، فأمره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف وإحسان ، إذ مصدره أسماؤه الحسنى.. وفعله كله لا يخرج عن العدل والحكمة والمصلحة والرحمة ، إذ مصدره أسماؤه الحسنى ، فلا تفاوت في خلقه ولا عبث ، ولم يخلق خلقه باطلاً ولا سدى ولا عبثًا .

وكما أن كل موجود سواه فبإيجاده ، فوجود من سواه تابع لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه ، فكذلك العلم بها أصل للعلم بكل ما سواه ، فالعلم بأسمائه ، وإحصاؤها أصل لسائر العلوم ، فمن أحصى أسماؤه كما ينبغي للمخلوق أحصى جميع العلوم ، إذ إحصاء أسمائه أصل لإحصاء كل العلوم ، لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها ، وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى ،

ولهذا لا تجد فيها خللاً ولا تفاوتاً ، لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله إما أن يكون لجهله به ، أو لعدم حكمته » [٢٦٤] .

ثم شرح المراد بالإحصاء ببيان المراتب فقال : «بيان مراتب إحصاء أسمائه التي من أحصاها دخل الجنة ، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح .

---

(٢٦٤) بدائع الفوائد ١/١٤٧-١٤٨ .

المرتبة الأولى : إحصاء ألفاظها وعددها .

المرتبة الثانية : فهم معانيها ومدلولها .

المرتبة الثالثة : دعاؤه بها كما قال تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [سورة الأعراف /١٨٠] ، وهو مرتبتان :

إحداهما : دعاء ثناء وعبادة .

والثاني دعاء طلب ومسألة .. فلا يثنى عليه إلا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وكذلك لا يُسأل إلا بها ، فلا يقال : يا موجود ، أو يا شيئ، أو يا ذات : اغفر لي وارحمني .. بل يُسأل في كل مطلوب باسم يكون مقتضياً لذلك المطلوب ، فيكون السائل متوسلاً إليه بذلك الاسم .

ومن تأمل أدعية الرسل ولاسيما خاتمهم وإمامهم وجدها مطابقة لهذا ، وهذه العبارة أولى من عبارة من قال : «يتخلق بأسماء الله» ؛ فإنها ليست بعبارة سديدة ، وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالإله على قدر الطاقة .

وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال .

فمراتبها أربعة أشدها إنكاراً عبارة الفلاسفة وهي التشبه ، وأحسن منها عبارة من قال التعبد ، وأحسن من الجميع الدعاء ، وهي لفظ القرآن» (٢٦٥) .

---

(٢٦٥) بدائع الفوائد ١/١٤٨-١٤٩ .

قال أبوعبدالرحمن : هاهنا وقفات :

الوقفة الأولى : تبين من استعراض أقوال اللغويين أن الأصل في الإحصاء إحاطة علم حاضر (وذلك هوالحفظ) بشيئ يميزه العلم بعدد أو صفة .

ولهذا فرواية من حفظها ترادف رواية من أحصاها .

الوقفة الثانية : لم يرد في الحديث تعيين المراد حفظه أهو الأسماء أم معانيها ؟ .

ولكن الظاهر من النص مجرداً للحمل على حفظ الألفاظ ، لأن هذا هو المتبادر عرفًا عند إطلاق كلمة الحفظ أو مرادفتها ، ولأن الضمير عائد للأسماء فالحفظ يتعلق بألفاظها ، والفهم يتعلق بمعانيها، والنص عن الحفظ .

والحفظ يقع للمعاني من دون استحضار الألفاظ، إلا أن هذا الوقوع الصحيح لايدل عليه ظاهر الحديث مجردا لغلبة العرف كما أسلفت.

وهذا هو الصحيح ، وهو مذهب الجمهور .

الوقفة الثالثة : تفسير الإحصاء بمعرفة المعاني والإيمان بها تفسير لا تدل عليه لغة العرب .

الوقفة الرابعة : ذم الله لمن ألحد في أسمائه بمقابل البشرى بالجنة لمن أحصى أسماءه لا يعني أن معنى الإحصاء بضد معنى الإلحاد ، بل معنى الإحصاء والإلحاد يؤخذ من لغة العرب ، وليس في

لغة العرب أن نقيض معنى الإلحاد بمعنى الإحصاء .

الوقفة الخامسة : ليست الإطاقة من معنى الإحصاء كما أسلفت بيان ذلك في الإشارة إلى أن استنباط عالم كالمفسر لا يكون نقلاً عن العرب ، بل يحقق النقل عن العرب بالإسناد إلى الفصحاء ، وبالنقل عن القواميس وفق أصول اللغة .

ولهذا لا يكون الإحصاء بمعنى الرعاية والتخلق اللذين جعلا من فروع الإطاقة .

الوقفة السادسة : تتبع القرآن الكريم لاستخراج أسماء الله وإحصائها من سبل الإحصاء ، وليس هو معناه .

الوقفة السابعة : القول بأن تتبع كلام الله تلاوة يقتضي إحصاءها قول غير صحيح ، لأنه لا يتم إلا بمقدمات أكثرهن غير محقق .

فالمقدمة الأولى : أن يكون حاضرٌ لعددهن في ذهنه ، مميزًا لهن عن غيرهن إن كان ما في القرآن أكثر من تسع وتسعين .

وهذا لا يتم بمجرد التلاوة العامة حفظًا .

والمقدمة الثانية : أن تكون التلاوة حفظًا .

والمقدمة الثالثة : أن يكنَّ كلهن في القرآن الكريم .

والمقدمة الرابعة : أن يكن محفوظات في ذهنه يستحضرهن مجردات من بقية حروف التلاوة .

الوقفة الثامنة : ظاهر النص يدل على أن الوعد بالجنة من أجل

حفظ ألفاظهن فقط ، وتمييزهن عن بقية أسماء الله اللاتي لا يشملهن حكم الإحصاء المترتب عليه الوعد بالجنة .

ومن المعلوم أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين .

الوقفة التاسعة : بقية ما ذكره العلماء من الإيمان بها ، ورعايتها ، والدعاء بها ... إلخ ؛ كل ذلك أمور مطلوبة ، ولها أجرها الخاص بها ، والجنة منازل ، ونعيم الله درجات .

ولكنها مطلوبة بأدلة من خارج ، وليست شرطًا لتحقيق الوعد في هذا الحديث ، بل الوعد في هذا الحديث حاصل بمجرد الإحصاء الذي هو حفظ لها ، وتمييز لها عن غيرها .

الوقفة العاشرة : كل وعد بالجنة على خصلة من الخصال فلا يكون إلا للمؤمن ، لأن الجنة محرمة على الكافرين .

والمؤمنون منهم من يدخل الجنة بدءًا ، ومنهم عصاة يعذبون بذنوبهم ثم مآلهم إلى الجنة .

وإذن فالوعد بالجنة يقتضي دخولها بدءًا ، لتتحقق فائدة الوعد ، إذ العاصي المعذب سيدخل الجنة في المآل .

وإذن فإحصاء أسماءالله إذا وافق ما وعد به النص من حفظ وتعيين ما يدخل إحصاؤه الجنة سيكون ضمانة كونية لمن مات مؤمنًا أن يوفق لخيرات يلقى بها ربه فيكون راجح الحسنات .

ومن تلك الخيرات التوفيق لمثل ما ذكره ابن قيم الجوزية من الدعاء بها فيستجاب له .

الوقفة الحادية عشرة : عبارة التخلق بأسماء الله غير سديدة بلا ريب كما ذكر ابن قيم الجوزية .

ولكن عبارة التخلق حسب القدرة بمقتضى بعض أسمائه لا غبار عليها .

فالله سبحانه الرحمن ، ونحن مأمورون بالرحمة التي تليق بقدرتنا ، وقد نبه إلى ذلك المقارنة في حديث : «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» .

الوقفة الثانية عشرة : تقسيم ابن قيم الجوزية لأنواع أسماء الله وصفاته أفاد من تقسيمها الرازي وغيره في كلامهم عن حديث : «إن لله تسعة وتسعين اسماً» .

الوقفة الثالثة عشرة : قال ابن قيم الجوزية عن مثل القدوس : «إنه يرجع إلى التنزيه المحض ولابد من تضمنه ثبوتًا إذ لا كمال في العدم المحض» .

قال أبوعبدالرحمن : كلمة القدوس في ذاتها لا تتضمن ثبوتًا ، ولا شرطًا لتضمنها الثبوت لا في اللغة ولا في اصطلاح شرعي .

وثبوت الكمال لله سبحانه بصفات أخرى ، وبراهين أخرى .

وإنما يأتي الثبوت أحيانًا بضرورة العقل لا دلالة اللغة إذا كان تقديس الله عن صفة نقص معينة ولا وسط بينها وبين نقضها ، والنقيضان لا يرتفعان معًا .

والقدوس لا تعني عدماً محضاً ، لأنها ليست نفيًا مطلقًا يقتضي

عدماً ، وإنما هي نفي للنقائض بإطلاق ، والانتفاء من النقائض كمال وليس عدماً .

والوقفة الرابع عشرة : سواء أكان المجد بمعنى السعة في مثل الكرم كما قال الراغب في المفردات - وبه استدل ابن قيم الجوزية - ، أم كان بمعنى بلوغ الغاية في صفة محمودة كما قال لابن فارس : فإن المجد تدل على جملة أوصاف محمودة يتخلق بها العبد .. وربنا سبحانه له الصفات المحمودة بإطلاق فله المجد المطلق .

الوقفة الخامسة عشرة : ذكر ابن قيم الجوزية - رحمه الله - مالا يتحقق لا في لغة ، ولا في عقل ، ولا في خيال ، وهو حصول صفة كمال للرب سبحانه من اقتران صفة بصفة مثل الغني الحميد ! .

قال أبوعبدالرحمن : ما اسم هذه الصفة الناتجة عن هذا الاقتران ؟ .

وترادف الكمالات وتوليها للرب سبحانه يعني الكمال المطلق بكل الصفات ، والكمال المطلق في كل صفة .

ولكن هذا لايعني أنه حصل من اجتماع الغنى والحمد صفة ثالثة!!.

الوقفة السادسة عشرة : الحميد ليست صفة معينة ، بل هي وصف للرب سبحانه من أجل اتصافه بكل ما يحمد عليه مدحاً وشكراً.

وباجتماع الغنى مع الحمد فله ثناء سبحانه من غناه ، وله ثناء من حمده (والحمد نفسه يتضمن الثناء) .. ولا يقال كما قال ابن قيم الجوزية : وله ثناء من اجتماعها ، لأن غنى الله داخل في حمده ، فهو

ممدوح بالغنى (والمدح أحد معاني الحمد) .

وهو مشكور على غناه (والشكر المعنى الثاني من معاني الحمد).

فالذي يحصل من اقتران صفتين زيادة العلم أو التعليم بصفة كمال أخرى لا تولد صفة ثالثة .

* * *

٣٤ - المسألة الرابعة والثلاثون : البراهين على أن أسماء الله الحسنى أكثر من تسعة وتسعين :

قال أبوعبدالرحمن : حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ أنه قال : إن لله تسعة وتسعين اسمًا مئة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة .

إنه وتر يحب الوتر .

رواه الشيخان وغيرهما .

والدليل على أنها من أسمائه الحسنى وليست جميعها ما رواه أبوسلمة الجهني: عن القاسم بن عبدالرحمن: عن أبيه : عن ابن سعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ : «**اسألك بكل اسم هو لك . .**» [٢٦٦].

والدليل منه أن الله ندب إلى إحصاء تسعة وتسعين اسمًا له سبحانه ، وذلك في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، وهذا يعني أن لعلم بها ممكن .

---

٢٦٦) انظر موارد الظمآن ص ٥٨٩ .

ثم بين في حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن هناك أسماء مغيبة عن بعض الخلق ، وأخرى مغيبة عن جميع الخلق ، وكل ذلك بلا ريب غير التسعة والتسعين الممكنة .

قال أبوعبدالرحمن : وحديث ابن مسعود رضي الله عنه رواه بالإسناد إلى أبي سلمة كل من الإمام أحمد ، وأبي أسامة ، وأبي يعلى في مسانيدهم ، والطبراني في المعجم الكبير ، وفي كتابه الدعاء ، وابن حبان في صحيحه ، والحكم في مستدركه، وابن أبي شيبة في مصنفه، وابن السني في عمل اليوم والليلة ، وابن غزوان في كتاب الدعاء ، والأنصاري في ستة مجالس تخريج ابن ناصر [٢٦٧] .

وأبوسلمة هو موسى بن عبدالله ثقة من رجال مسلم [٢٦٨] .

وقد تابع أبا سلمة في الرواية عن القاسم : أبوشيبة عبدالرحمن ابن إسحاق الواسطي .

وهو ضعيف باتفاق [٢٦٩] .

ورواه ابن السني بسند صحيح إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [٢٧٠] .

---

(٢٦٧) انظر تخريجه في سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/٣٣٧ ، وكتاب الدعاء للطبراني (حاشية المحقق) ٢/١٢٧٩ .

(٢٦٨) حقق ذلك العلامتان أحمد شاكر ، والألباني ، وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/٣٣٧- ٣٣٨ .

(٢٦٩) انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/٣٣٩

(٢٧٠) السابق ١/٣٣٩ .

وعبدالرحمن ثبت سماعه من أبيه عبدالله بن مسعود رضي الله عنهم [٢٧١] .

قال أبوعبدالرحمن : إذن لاسبيل للمسلم إلى إحصاء أسماء الله إلا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

ولابد أن يكون المحصى موجوداً في هذين المصدرين .

وصح من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن لله أسماء ليست في الكتاب والسنة منها ما استأثر به في علم الغيب ، ومنها ما لم ينزله في كتابه مما علمه أحداً من خلقه .

فكل هذا بلا ريب زائد على ما في الكتاب والسنة ، وهو زائد على تسعة وتسعين، لأن التسعة والتسعين موجودة في الكتاب والسنة ولابد.

وبرهان آخر : وهو أن المستقرأ من الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته أكثر من تسعة وتسعين كما سيأتي بيانه .

وبرهان **ثالث** : وهو أن تسعة وتسعين اسماً ليست لحصر أسماء الله ، وإنما هي حصر لما يكون بإحصائه دخول الجنة .

وبرهان رابع : وهو أن عبارة «إن لله تسعة وتسعين» ليست من صيغ الحصر ، فهي تثبت العدد ولا تنفي ما زاد عليه .

وما يُدعى الله به مما ورد به الشرع مما يصلح أن يكون اسماً أكثر من تسعة وتسعين .

---

(٢٧١) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١/٣٣٩-٤٤٠ .

قال أبوعبدالرحمن : والمؤاخذات على نصوص أبي محمد [٢٧٢] في عدة مواضع :

الموضع الأول : أن التسعة والتسعين ليست هي أسماءه الحسنى كما قال أبو محمد ، وإنما هي من أسمائه الحسنى .

وليست هي المذكورة في القرآن والسنة ، وإنما هي بعض منها ، أو لعلها أغلبها .

ولقد ورد على شيخ الإسلام هذا السؤال : «من قال : لا يجوز الدعاء إلا بالتسعة والتسعين اسمًا .

ولا يقول : ياحنان يامنان

ولا يقول : يادليل الحائرين !

فهل له أن يقول ذلك ؟» [٢٧٣] .

فأجاب بقوله : «الحمد لله .

هذا القول وإن كان قد قالته طائفة من المتأخرين كأبي محمد ابن حزم وغيره فإن جمهور العلماء على خلافه ، وعلى ذلك مضى سلف الأمة وأئمتها .

وهوالصواب لوجوه :

أحدها : أن التسعة والتسعين اسمًا لم يرد في تعيينها حديث صحيح عن النبي ﷺ .

(٢٧٢) انظر المحلى ١/٣٦-٣٧ دار الاتحاد ، ودار الكتب العلمية ١/٥٠-٥١ .

(٢٧٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٢/٤٨١ .

وأشهر ما عند الناس فيها حديث الترمذي الذي رواه الوليد بن مسلم : عن شعيب : عن أبي حمزة [٢٧٤] .

وحفاظ أهل الحديث يقولون : هذه الزيادة مما جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل الحديث .

وفيها حديث ثانٍ أضعف من هذا رواه ابن ماجة .

وقد روى في عددها غير هذين النوعين من جمع بعض السلف .

وهذا القائل الذي حصر أسماء الله في تسعة وتسعين لم يمكنه استخراجها من القرآن ، وإذْ لم يقم على تعيينها دليل يجب القول به لم يمكن أن يقال : هي التي يجوز الدعاء بها دون غيرها ، لأنه لا سبيل إلى تمييز المأمور من المحظور ، فكل اسم يجهل حاله يمكن أن يكون من المأمور ، ويمكن أن يكون من المحظور .

وإن قيل : لا ندعو إلا باسم له ذكر في الكتاب والسنة .

قيل : هذا أكثر من تسعة وتسعين .

الوجه الثاني : أنه إذا قيل بتعيينها على ما في حديث الترمذي مثلاً، ففي الكتاب والسنة أسماء ليست في ذلك الحديث مثل اسم الرب فإنه ليس في حديث الترمذي ، وأكثر الدعاء المشروع إنما هو بهذا الاسم كقول آدم : ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا ﴾ ، وقول نوح : ﴿ رب إني

---

(٢٧٤) يعني الحديث الذي سرد الأسماء تعييناً ، وأوصلها إلى تسعة وتسعين ، وانظر جزء أبي نعيم : «إن لله تسعة وتسعين اسماً» وتعليق محققه ص٩٥-١٠١ .

أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ﴾، وقول إبراهيم : ﴿رب اغفر لي ولوالدي﴾ وقول موسى : ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي ﴾ ، وقول المسيح: ﴿اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء﴾، وأمثال ذلك.

حتى إنه يذكر عن مالك وغيره أنهم كرهوا أن يقال يا سيدي ! .

بل يقال: يارب لأنه دعاء النبيين وغيرهم كما ذكر الله في القرآن.

وكذلك اسم المنان ففي الحديث الذي رواه أهل السنن أن النبي ﷺ سمع داعيًا يدعو : اللهم إني أسألك بأن لك الملك ، أنت الله المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام يا حي ياقيوم .

فقال النبي ﷺ : «لقد دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب ، وإذا سئل به أعطى» .

وهذا رد لقول من زعم أنه لا يمكن في أسمائه المنان .

وقد قال الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لرجل ودعه قل : يا دليل الحائرين دلني على طريق الصادقين ، واجعلني من عبادك الصالحين .

وقد أنكر طائفة من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر وأبي الوفاء ابن عقيل أن يكون من أسمائه الدليل ، لأنهم ظنوا أن الدليل هو الدلالة التي يستدل بها .

والصواب ما عليه الجمهور ، لأن الدليل في الأصل هو المعرف للمدلول .

ولو كان الدليل ما يستدل به ، فالعبد يستدل به أيضًا ، فهو دليل من الوجهين جميعًا .

وأيضًا فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : «إن الله وتر يحب الوتر» .

وليس هذا الاسم في هذه التسعة والتسعين .

وثبت في الصحيح أنه قال : «إن الله جميل يحب الجمال» .. وليس هو فيها .

وفي الترمذي وغيره أنه قال : «إن الله نظيف يحب النظافة» .. وليس هذا فيها .

وفي الصحيح عنه أنه قال : «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا» وليس هذا فيها .

وتتبع هذا يطول» .

ثم سرد شيخ الإسلام ابن تيمية ما ورد من الأسماء في حديث الترمذي ، ثم عقب بقوله : «ومن أسمائه التي ليست في هذه التسعة والتسعين اسمه السبوح ، وفي الحديث عن النبي ﷺ أنه كان يقول : «سبوح قدوس» .

واسمه الشافي كما ثبت في الصحيح أنه كان يقول : «اذهب الباس رب الناس ، واشف أنت الشافي .. لاشافي إلا أنت .. شفاء لا يغادر سقمًا» .

وكذلك أسماؤه المضافة مثل : أرحم الراحمين ، وخير الغافرين ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، وأحسن الخالقين ، وجامع الناس ليوم لا ريب فيه ، ومقلب القلوب ، وغير ذلك مما ثبت في الكتاب

والسنة، وثبت في الدعاء بها بإجماع المسلمين ، وليس من هذه التسعة والتسعون» .

قال أبوعبدالرحمن : في كلام شيخ الإسلام أمور ينبغي تحقيقها، فمن ذلك أنه ذكر من حصر أسماء الله ، ووصفه بأنه لم يمكنه استخراجها من القرآن ، وأنها ليست التي يجوز الدعاء بها دون غيرها إذ لم يقم على تعيينها برهان .

قال أبوعبدالرحمن : العجز عن استخراجها كلها يدل على صحة الحصر بتسع وتسعين ، ومن ثم يجمع بين حديث أبي هريرة وابن مسعود - رضي الله عنهما - بأن المراد إحصاء ما لم يغيبه الله عنا في الكتاب والسنة .

وإنما الإشكال في استخراج أكثر منها وحينئذٍ يقال : لاصحة للحصر بتسع وتسعين .

ويزول الإشكال بملاحظة أن المراد حصر أسماء بعينها موجودة في الكتاب والسنة مغيب العلم بوصفها - وهو دخول الجنة بإحصائها- في علم الله ، أو في علم الله وعلم من أذن الله بعلمه غير الثقلين.

فيكون المطلوب منا الاجتهاد والتحري للأسماء التي يحصل بإحصائها دخول الجنة كما طلب منا الاجتهاد في ليلة القدر ، والاجتهاد في ساعة الإجابة يوم الجمعة .

وذكر شيخ الإسلام مسألة جواز الدعاء أو عدم جواز الدعاء بأسماء الله التي لم يقم دليل على أنها من التسعة والتسعين .

قال أبوعبدالرحمن : الدعاء ، والتعبيد ليسا من مدلول حديث الإحصاء .

والإحصاء عدداً تكفل به رسول الله ﷺ، وبين أنه تسع وتسعون.

فصح أن المراد إحصاء تعيين للتسعة والتسعين .

وأما ما يجوز الدعاء به ، وما يجوزإضافة المخلوق إليه تعبيداً لله في التسمية فيعلم بالاستدلال الشرعي ، ونعلم أنه يجوز عبدالقادر ولا يجوز عبدالماكر .

ونعلم أنه يجوز : يا حي يا قيوم ، ولا يجوز يا نازل يا ساخط .

ولابرهان على أن الدعاء والتعبيد لا يكون إلا بتسعة وتسعين اسماً .

وقال الحافظ ابن حجر : وقد اختلف في هذا العدد هل المراد به حصر الأسماء الحسنى في هذه العدة ، أو أنها أكثر من ذلك ولكن اختصت هذه بأن من أحصاها دخل الجنة .

ومقصود الحديث أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة ، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء ، ويؤيده قوله ﷺ في حديث ابن مسعود الذي أخرجه أحمد وصححه ابن حبان : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك» .

وعند مالك : عن كعب الأحبار في دعاء : وأسألك بأسمائك

الحسنى ما علمت منها وما لم أعلم .

وأورد الطبري عن قتادة نحوه .

ومن حديث عائشة أنها دعت بحضرة النبي ﷺ بنحو ذلك .

وقال الخطابي : في هذا الحديث إثبات هذه الأسماء المخصوصة بهذا العدد ، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة ، وإنما التخصيص لكونها أكثر الأسماء وأبينها معاني ، وخبر المبتدأ في الحديث هو قوله: «من أحصاها» لا قوله : «لله» .

وهو كقولك : لزيد ألف درهم أعدها للصدقة ، أو لعمرو مئة ثوب من زاره ألبسه إياها .

وقال القرطبي في المفهم نحو ذلك .

ونقل ابن بطال عن القاضي أبي بكر بن الطيب قال : ليس في الحديث دليل على أنه ليس لله من الأسماء إلا هذه العدة ، وإنما معنى الحديث أن من أحصاها دخل الجنة .

ويدل على عدم الحصر أن أكثرها صفات، وصفات الله لا تتناهى.

وقيل: إن المراد الدعاء بهذه الأسماء، لأن الحديث مبني على قوله : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (٢٧٥) ، فذكر النبي ﷺ أنها تسعة وتسعون فيدعى بها ولا يدعى بغيرها .. حكاه ابن بطال عن المهلب .

---

(٢٧٥) دعاء الله بتلك الأسماء لا ينبغي أن يكون محل خلاف .

ولكن لا يقال دعاء الله محصور فيها، بل الحصر في وصف الإحصاء المدخل للجنة .

وفيه نظر لأنه ثبت في أخبار صحيحة الدعاء بكثير من الأسماء التي لم ترد في القرآن كما في حديث ابن عباس في قيام الليل : أنت المقدم ، وأنت المؤخر .. وغير ذلك .

وقال الفخر الرازي : لما كانت الأسماء من الصفات ، وهي إما ثبوتية حقيقية كالحي ، أو إضافية كالعظيم ، وإما سلبية كالقدوس ، وإما حقيقية وإضافية كالقدير ، أو من سلبية إضافية كالأول والآخر ، وإما من حقيقية وإضافية سلبية كالملك .. والسلوب غير متناهية لأنه عالم بلا نهاية ، قادر على ما لا نهاية له : فلا يمتنع أن يكون له من ذلك اسم فيلزم أن لا نهاية لأسمائه (٢٧٦) .

وحكى القاضي أبوبكر ابن العربي عن بعضهم أن لله ألف اسم.. قال ابن العربي : وهذا قليل فيها .

ونقل الفخر الرازي عن بعضهم أن لله أربعة آلاف اسم استأثر بعلم ألف منها ، وأعلم الملائكة بالبقية ، والأنبياء بألفين منها ، وسائر الناس بألف .

وهذه دعوى تحتاج إلى دليل .

واستدل بعضهم لهذا القول بأنه ثبت في نفس حديث الباب أنه وتر يحب الوتر ، والرواية التي سردت فيها الأسماء لم يعد فيها الوتر، فدل على أن له اسماً آخر غير التسعة والتسعين .

---

(٢٧٦) قال أبوعبدالرحمن : لا يلزم لأن أسماء الله توقيفية .

وتعقبه من ذهب إلى الحصر في التسعة والتسعين كابن حزم بأن الخبر الوارد لم يثبت رفعه ، وإنما هو مدرج كما تقدمت الإشارة إليه .

واستدل أيضًا على عدم الحصر بأنه مفهوم عدد وهو ضعيف .

وابن حزم ممن ذهب إلى الحصر في العدد المذكور ، وهو لا يقول بالمفهوم أصلاً ، ولكنه احتج بالتأكيد في قوله ﷺ : «مئة إلا واحدًا» .

قال : لأنه لو جاز أن يكون له اسم زائد على العدد المذكور لزم أن يكون له مئة اسم فيبطل قوله مئة إلا واحدًا ، وهذا الذي قاله ليس بحجة على ما تقدم ، لأن الحصر المذكور عندهم باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها ، فمن ادعى على أن الوعد وقع لمن أحصى زائدًا على ذلك أخطأ .

ولايلزم من ذلك أن لا يكون هناك اسم زائد .

واحتج بقوله تعالى : ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه** ﴾ .

وقد قال أهل التفسير : من الإلحاد في أسمائه تسميته بما لم يرد في الكتاب أو السنة الصحيحة ، وقد ذكر منها في آخر سورة الحشر عدة ، وختم ذلك بأن قال : ﴿ **له الأسماء الحسنى** ﴾ .

قال : وما يتخيل [٢٧٧] من الزيادة في العدة المذكورة لعله مكرر

---

(٢٧٧) ليس ذلك متخيل بل محقق ، وإنما المحصور بتسعة وتسعين ما يحصل بإحصائه دخول الجنة .

معنى وإن تغاير لفظًا كالغافر والغفار والغفور مثلاً ، فيكون المعدود من ذلك واحدًا فقط ، فإذا اعتبرت ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصّاً في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور .

وقال غيره : المراد بالأسماء الحسنى في قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ ما جاء في الحديث : «إن لله تسعة وتسعين اسمًا» .

فإن ثبت الخبر الوارد في تعيينها وجب المصير إليه وإلا فيتتبع من الكتاب العزيز والسنة الصحيحة، فإن التعريف في الأسماء للعهد [(٢٧٨)] فلابد من المعهود فإنه أمر الدعاء بها ، ونهى عن الدعاء بغيرها ، فلا بد من وجود المأمور به .

قلت : والحوالة على الكتاب العزيز أقرب ، وقد حصل بحمدالله تتبعها ، وبقي أن يعمد إلى ما تكرر لفظًا ومعنى من القرآن فيقتصر عليه ، ويتتبع من الأحاديث الصحيحة تكملة العدة المذكورة ، فهو نمط آخر من التتبع عسى الله أن يعين عليه بحوله وقوته آمين .

وعن حكمة القصر على هذا العدد قال ابن حجر : «وأما الحكمة في القصر على العدد المخصوص ، فذكر الفخر الرازي عن الأكثر أنه تعبد لا يعقل معناه كما قيل في عدد الصلوات وغيرها .

ونقل عن أبي خلف محمد بن عبدالملك الطبري السلمي قال : إنما

---

(٢٧٨) ليس المعهود تسعة وتسعين ، وإنما المعهود الحسنى .

خص هذا العدد إشارة إلى أن الأسماء لا تؤخذ قياساً .

وقيل : الحكمة فيه أن معاني الأسماء ولو كانت كثيرة جداً موجودة في التسعة والتسعين المذكورة .

وقيل : الحكمة فيه أن العدد زوج وفرد ، والفرد أفضل من الزوج .. ومنتهى الأفراد من غير تكرار تسعة وتسعون ، لأن مئة وواحداً يتكرر فيه الواحد .

وإن كان الفرد أفضل من الزوج لأن الوتر أفضل من الشفع ، لأن الوتر من صفة الخالق ، والشفع من صفة المخلوق ، والشفع يحتاج للوتر من غير عكس .

وقيل : الكمال في العد حاصل في المئة لأن الأعداد ثلاثة أجناس: آحاد ، وعشرات ، ومئات ، والألف مبتدأ لآحاد آخر .

فأسماء الله مئة استأثر الله منها بواحد وهو الاسم الأعظم فلم يطلع عليه أحداً ، فكأنه قيل مئة لكن واحد منها عند الله .

وقال غيره : ليس الاسم الذي يكمل المئة مخيفاً بل هو الجلالة .

وممن جزم بذلك السهيلي ، فقال : الأسماء الحسنى مئة على عدد درجات الجنة ، والذي يكمل المئة الله ، ويؤيده قوله تعالى : ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ فالتسعة والتسعون لله ، فهي زائدة عليه ، وبه تكمل المئة» .

قال أبوعبدالرحمن : في كلام الرازي الذي ذكره ابن حجر تشقيق كلام عن الثبوتي والإضافي والسلبي لا يتم الفقه فيه إلا بتمثيله

على مخلوق ، وليس ذلك التشقيق ضرورياً في هذا المقام ، فلا أرى ضرورة التعليق عليه .

ولا يلزم أن أسماء الله لا نهاية لها ، لأن اسم الله سبحانه ليس هو كل ما يتصف به ، وإنما هو ما رضيه لنفسه اسمًا ، ولهذا كان مبنى أسماء الله على التوقيف .

قال أبوعبدالرحمن : والوتر ذكر في الرواية الصحيحة عن إحصاء العدد ، ولم يذكر في الروايات الضعيفة عن إحصاء التعيين فيفهم من ذلك أمران :

أولهما : اليقين بأن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين .

وثانيهما : عدم العلم بأن الوتر من الأسماء التي يحصل بإحصائها دخول الجنة .

قال أبوعبدالرحمن : والأصل حجية مفهوم العدد في الحصر حتى يقوم دليل على أن المفهوم غيرمراد .

والسرفي ذلك أنه صح في لغة العرب إرادة مفهوم العدد وعدم إرادته ، والأصل إرادته فلابد من برهان ترجيح على أنه غير مراد .

وقوله ﷺ : «مئة إلا واحداً» ، تأكيد لتسعة وتسعين فدل ذلك على أن المفهوم مراد ، وذلك يوافق دليل الأصل .

* * *

٣٥ - المسألة الخامسة والثلاثون : تعيين أسماء الله التي من أحصاها دخل الجنة :

بين الإمام أبو محمد ابن حزم أن أحاديث التعيين مضطربة لا يصح منها شيئ .

وعزا إليه ابن حجر أنها مدرجة .

وحديث التعيين أسنده الترمذي فقال : «حدثنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني : حدثني صفوان بن صالح : حدثنا الوليد بن مسلم : حدثنا شعيب بن أبي حمزة : عن أبي الزناد : عن الأعرج : عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ : إن لله تعالى تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة .

هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبرالخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرءوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع

الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور.

قال أبوعيسى : هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ابن صالح ، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح ، وهو ثقة عند أهل الحديث .

وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ولا نعلم في كثير شيئ من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث .

وقد روى آدم بن أبي إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا : عن أبي هريرة : عن النبي ﷺ وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح .

حدثنا ابن أبي عمر : حدثنا سفيان بن عيينة : عن أبي الزناد : عن الأعرج : عن أبي هريرة : عن النبي ﷺ قال : «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة» .

قال وليس في هذا الحديث ذكر الأسماء .

قال : وهذا حديث حسن صحيح» (٢٧٩) .

وساقه الحاكم بإسناده إلى صفوان بن صالح بإسناد الترمذي ، ثم عقب بقوله : «هذا حديث خرجاه في الصحيحين بأسانيد صحيحة دون ذكر الأسامي فيه ، والعلة فيه عندهما أن الوليد بن مسلم تفرد بسياقته بطوله ، وذكر الأسامي فيه ، ولم يذكرها غيره ، وليس هذا

---

(٢٧٩) انظر عارضة الأحوذي ١٣/٣٦ -٤٣ .

بعلة ، فإني لا أعلم بين أئمة الحديث أن الوليد بن مسلم أوثق وأحفظ وأعلم وأجل من أبي اليمان ، وبشر بن شعيب ، وعلي بن عياش وأقرانهم من أصحاب شعيب .

ثم نظرنا فوجدنا الحديث قد رواه عبدالعزيز بن الحصين : عن أيوب السختياني ، وهشام بن حسان جميعًا : عن محمد بن سيرين : عن أبي هريرة : عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بطوله .

حدثنا أبو محمد عبدالرحمن بن حمدان الجلاب بهمذان : حدثنا الأمير أبو الهيثم خالد بن أحمد الذهلي بهمذان : حدثنا أبوأسد عبدالله بن محمد البلخي : حدثنا خالد بن مخلف القطوني : حدثنا محمد بن صالح بن هاني ، وأبوبكر بن عبدالله قالا : حدثنا الحسن بن سفيان : حدثنا أحمد بن سفيان النسائي : حدثنا خالد بن مخلد : حدثنا عبدالعزيز بن حصين بن الترجمان : حدثنا أيوب السختياني ، وهشام بن حسان : عن محمد بن سيرين : عن أبي هريرة : عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة : الله الرحمن الرحيم الإله الرب الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الحليم العليم السميع البصير الحي القيوم الواسع اللطيف الخبير الحنان المنان البديع الودود الغفور الشكور المجيد المبدئ المعيد النور الأول الآخر الظاهر الباطن الغفار الوهاب القادر الأحد الصمد الكافي الباني الوكيل المجيد المغيث الدائم المتعال ذو الجلال والإكرام المولى

النصير الحق المبين الباعث المجيب المحيي المميت الجميل الصادق الحفيظ الكبير القريب الرقيب الفتاح التواب القديم الوتر الفاطرالرزاق العلام العلي العظيم الغني المليك المقتدر الأكرم الرؤوف المدبر المالك القديرالهادي الشاكر الرفيع الشهيد الواحد ذو الطول ذو المعارج ذو الفضل الخلاق الكفيل الجليل الكريم .

هذا حديث محفوظ من حديث أيوب ، وهشام : عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة مختصر دون ذكر الأسامي الزائدة فيهاكلها في القرآن ، وعبدالعزيز بن الحصين بن الترجمان ثقة وإن لم يخرجاه وإنما جعلته شاهداً للحديث الأول» (٢٨٠) .

---

(٢٨٠) المستدرك ١/١٦-١٧ .

قال أبوعبدالرحمن : وتعقبه الذهبي في تلخيص المستدرك فقال عن عبدالعزيز بن الحصين : بل ضعفوه .

وساقه ابن حبان بإسناده إلى صفوان كما في موارد الظمآن ص٥٩٢-٥٩٣ .

وساق الحديث الطبراني بإسناده إلى صفوان ، وإلى عبدالعزيز بن الحصين في كتاب الدعاء ٢/٨٢٩-٨٣١ .

وانظر كتاب الضعفاء الكبير للعقيلي ٣/١٥ .

وقال ابن حجر في كتاب فتح الباري ١١/٢١٥ متعقبًا الحاكم في تصحيحه لرواية الوليد : « وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط ، بل الاختلاف فيه ، والاضطراب ، وتدليسه ، واحتمال الإدراج .

قال البيهقي : يحتمل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة في الطريقين معًا ، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما ، ولهذا ترك الشيخان تخريج التعيين» .

وقال ابن حجر في فتح الباري ١١ / ٢١٥ عمن رواه غير صفوان ، وعن = =

وقال ابن حجر عن الاختلاف في المتن: وقد تكرر في رواية الوليد عن زهير ثلاثة أسماء وهي : الأحد ، الصمد ، الهادي .

ووقع بدلها في رواية عبدالملك : المقسط ، القادر ، الوالي .

وعند الوليد أيضاً : الوالي ، الرشيد .

وعند عبدالملك : الوالي ، الرشيد .

وعند الوليد : العادل المنير .

وعند عبدالملك : الفاطر ، القاهر .

واتفقا في البقية .

= = الاختلاف على الوليد : «ولم ينفرد به صفوان فقد أخرجه البيهقي من طريق موسى بن أيوب النصيبي وهو ثقة : عن الوليد أيضاً .

وقد اختلف في سنده على الوليد ، فأخرجه عثمان الدارمي في النقض على المريسي: عن هشام بن عمار : عن الوليد فقال : عن خليد بن دهاج : عن قتادة : عن محمد ابن سرين : عن أبي هريرة فذكره بدون التعيين .

قال الوليد : وحدثنا سعيد بن عبدالعزيز مثل ذلك ، وقال : كلها في القرآن ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ وسرد الأسماء .

وهذه الطريق أخرجها ابن ماجة وابن أبي عاصم والحاكم من طريق عبدالملك بن محمد الصنعاني : عن زهير بن محمد .. لكنه سرد الأسماء أولاً ، فقال بعد قوله : «من حفظها دخل الجنة» : الله الواحد الصمد ... إلخ .

ثم قال بعد أن انتهى العد : قال زهير : فبلغنا عن غير واحد من أهل العلم أن أولها يفتتح بلا إله إلا الله له الأسماء الحسنى .

قلت والوليد بن مسلم أوثق من عبدالملك بن محمد الصنعاني ، ورواية الوليد تشعر بأن التعيين مدرج» .

وأما رواية الوليد : عن شعيب (وهي أقرب الطرق إلى الصحة ، وعليها عوَّل غالب من شرح الأسماء الحسنى) فسياقها عند الترمذي:

هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ... إلخ .

ثم قال : وقد أخرجه الطبراني : عن أبي زرعة الدمشقي : عن صفوان بن صالح، فخالف في هذه الأسماء فقال : القائم الدائم (بدل القابض الباسط) ، والشديد (بدل الرشيد) والأعلى المحيط مالك يوم الدين (بدل المانع) .

ووقع في صحيح ابن خزيمة في رواية صفوان أيضًا مخالفته في بعض الأسماء .. قال : الحاكم (بدل الحكيم) والقريب (بدل الرقيب) والمولى (بدل الولي) والأحد (بدل المغني) .

ووقع في رواية البيهقي ، وابن منده من طريق موسى بن أيوب : عن الوليد : المغيث بالمعجمة والمثلثة (بدل المقيت بالقاف والمثناة) .

ووقع بين رواية زهير وصفوان المخالفة في ثلاثة وعشرين اسمًا ، فليس في رواية زهير الفتاح القهار الحكم العدل الحسيب الجليل المحصي المقتدر المقدم المؤخر البر المنتقم المغني النافع الصبور البديع الغفار الحفيظ الكبير الواسع الأحد مالك الملك ذو الجلال والإكرام ..

وذكر بدلها الرب الفرد الكافي القاهر المبين بالموحدة الصادق الجميل البادي بالدال القديم البار بتشديد الراء الوافي البرهان الواقي بالقاف القدير الحافظ العادل المعطي العالم الأحد الأبد الوتر ذو القوة.

ووقع في رواية عبدالعزيز بن الحصين اختلاف آخر . فسقط فيها

في رواية صفوان من القهار إلى تمام خمسة عشر اسمًا على الولاء، وسقط منها أيضًا القوي الحليم الماجد القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل المقسط الجامع الضار النافع الوالي الرب .

فوقع فيها مما في رواية موسى بن عقبة المذكورة آنفًا ثمانية عشر اسمًا على الولاء .. وفيها أيضًا الحنان الجليل الكفيل المحيط القادر الشاكر الأكرم الفاطر الخلاق الفاتح المثيب بالمثلثة ثم الموحدة العلام المولى النصير ذو الطول ذو المعارج ذو الفضل الإله المدبر بتشديد الموحدة .

قال الحاكم : إنما أخرجت رواية عبدالعزيز بن الحصين شاهدًا لرواية الوليد عن شعبة ، لأن الأسماء التي زادها على الوليد كلها في القرآن .. «كذا قال وليس كذلك ، وإنما تؤخذ من القرآن بضرب من التكلف لا أن جميعها ورد فيه بصورة الأسماء» [٢٨١] .

وقال ابن ماجة : «حدثنا هشام بن عمار : حدثنا عبدالملك بن محمد الصنعاني : حدثنا أبو المنذر زهير بن محمد التميمي : حدثنا موسى بن عقبة : حدثني عبدالرحمن الأعرج : عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : إن لله تسعة وتسعين اسمًا مئة إلا واحدًا .

إنه وتر يحب الوتر من حفظها دخل الجنة .

وهي : الله ، الواحد، الصمد ، لأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ،

(٢٨١) فتح الباري ١١/٢١٦ .

الخالق ، البارئ ، المصور ، الملك ، الحق ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ،المتكبر ، الرحمن ، الرحيم ، اللطيف ، الخبير ، السميع ، البصير ، العليم ، العظيم ، البار ، المتعال ، الجليل ، الحي ، القيوم ، القادر ، القاهر ،العلي ، الحكيم ، القريب ، المجيب ، الغني ، الوهاب ، الودود ، الشكور ، الماجد ، الواجد، الولي ، الراشد ، العفو ، الغفور ، الحليم ، الكريم ، التواب ، الرب ، المجيد ، الولي ، الشهيد ، المبين ، البرهان ، الرؤوف ، الرحيم، المبدي، المعيد ، الباعث ، الوارث ، القوي ، الشديد، الضار، النافع ، الباقي ، الخافض ، الرافع ، القابض، الباسط ، المعز ، المذل ، المقسط ، الرزاق ، ذو القوة ، المتين، القائم ، الدائم ، الحافظ ، الوكيل ، الفاطر ، السامع ، المعطي ، المحيي ، المميت ، المانع ، الجامع ، الهادي ، الكافي ، الأبد ، العالم ، الصادق ، النور ، المنير ، التام ، القديم ، الوتر ، الأحد ، الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد .

قال زهير : فبلغنا من غير واحد من أهل العلم أن أولها يفتح بقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، بيده الخير وهو على كل شيئ قدير، لا إله إلا الله له الأسماء الحسنى» (٢٨٢).

وقال ابن كثير بعد سياقه للحديث في الترمذي وابن ماجة :

---

(٢٨٢) سنن ابن ماجة ٢/١٢٦٩-١٢٧٠ .. وانظر تخريج الحديث في فتح الباري ١١/٢١٤-٢١٥ .

«والذي عول عليه جماعة من الحفاظ أن سرد الأسماء في هذا الحديث مدرج فيه ، وإنما ذلك كما رواه الوليد بن مسلم ، وعبدالملك بن محمد الصنعاني : عن زهير بن محمد : أنه بلغه عن غير واحد من أهل العلم أنهم قالوا ذلك .. أي إنهم جمعوها من القرآن كما روي عن جعفر بن محمد ، وسفيان بن عيينة ، وأبي زيد اللغوي ، والله أعلم» .

وقال الحافظ ابن حجر : «وقد أطلق ابن عطية في تفسيره أنه تواتر عن أبي هريرة ، فقال : وفي سرد الأسماء نظر ، فإن بعضها ليس في القرآن ، ولا في الحديث الصحيح ، ولم يتواتر الحديث من أصله وإن خرج في الصحيح ، ولكنه تواتر عن أبي هريرة .. كذا قال ، ولم يتواتر عن أبي هريرة أيضًا ، بل غاية أمره أن يكون مشورًا ، ولم يقع في شيئ من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عن الترمذي ، وفي رواية زهير بن محمد : عن موسى بن عقبة عند ابن ماجة ... وهذان الفريقان رجعا إلى رواية الأعرج ، وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص على ما سأشير إليه .

ووقع سرد الأسماء أيضًا في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في المستدرك ، وجعفر الفريابي في الذكر من طريق عبدالعزيز بن الحصين: عن أيوب : عن محمد بن سيرين: عن أبي هريرة .

واختلف العلماء في سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة فمشى كثير منهم على الأول واستدلوا به على

جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم ، لأن كثيراً من هذه الأسماء كذلك .

وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه .

ونقله عبدالعزيز النخشي عن كثير من العلماء» (٢٨٣) .

وعن الشك في ثبوت التعيين عن رسول الله ﷺ قال الحافظ ابن حجر : «وقد استضعف الحديث أيضًا جماعة فقال الاوودي : لم يثبت أن النبي ﷺ عيّن الأسماء المذكورة» .

وقال ابن العربي : يحتمل أن تكون الأسماء تكملة الحديث المرفوع، ويحتمل أن تكون من جمع بعض الرواة وهو الأظهر عندي .

وقال أبوالحسن القابسي : أسماء الله وصفاته لا تعلم إلا بالتوقيف من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ولا يدخل فيها القياس ، ولم يقع في الكتاب ذكر عدد معين ، وثبت في السنة أنها تسعة وتسعون ، فأخرج بعض الناس من الكتاب تسعة وتسعين اسماً ، والله أعلم بما أخرج من ذلك بعضها ليست أسماء (يعني صريحة) .

ونقل الفخر الرازي : عن أبي زيد البلخي : أما الرواية التي لم يسرد فيها الأسماء وهي التي اتفقوا على أنها أقوى من الرواية التي سردت فيها الأسماء فضعيفة من جهة أن الشارع ذكر هذا العدد الخاص ، ويقول : إن من أحصاه دخل الجنة ، ثم لا يسأله السامعون

---

(٢٨٣) انظر جزء أبي نعيم ص٩٥-١٠١ [حاشية المحقق] .

عن تفصيلها، وقد علمت شدة رغبة الخلق في تحصيل هذا المقصود ، فيمتنع أن لا يطالبوه بذلك ، ولو طالبوه لبينها لهم ، ولو بينها لما أغفلوه ولنقل ذلك عنهم .

وأما الرواية التي سردت فيها الأسماء فيدل على ضعفها عدم تناسبها في السياق ، ولا في التوقيف ، ولا في الاشتقاق ، لأنه إن كان المراد الأسماء فقط فغالبها صفات ، وإن كان المراد الصفات فالصفات غير متناهية .

وأجاب الفخر الرازي عن الأول بجواز أن يكون المراد من عدم تفسيرها أن يستمروا على المواظبة بالدعاء بجميع ما ورد من الأسماء رجاء أن يقعوا على تلك الأسماء المخصوصة ، كما أبهمت ساعة الجمعة ، وليلة القدر والصلاة الوسطى .

وعن الثاني بأن سردها إنما وقع بحسب التتبع والاستقراء على الراجح فلم يحصل الاعتناء بالتناسب ، وبأن المراد من أحصى هذه الأسماء دخل الجنة بحسب ما وقع الاختلاف في تفسير المراد بالإحصاء ، فلم يكن القصد حصر الأسماء انتهى .

واختلف في الأسماء الحسنى هل هي توقيفية بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يشتق من الأفعال الثابتة لله أسماء إلا إذا ورد نص إما في الكتاب أو السنة ، فقال الفخر : المشهور عن أصحابنا أنها توقيفية .

وقالت المعتزلة والكرامية : إذا دل العقل على أن معنى اللفظ ثابت في حق الله جاز إطلاقه على الله (٢٨٤) .

وقال القاضي أبوبكر، والغزالي: الأسماء توقيفية دون الصفات .. قال : وهذا هو المختار .

واحتج الغزالي بالاتفاق على أنه لا يجوز لنا أن نسمي رسول الله ﷺ اسم لم يسمه به أبوه ولا سمى به نفسه، وكذا كل كبير من الخلق .. قال : فإذا امتنع ذلك في حق المخلوقين فامتناعه في حق الله أولى .

واتفقوا على أنه لا يجوز أن يطلق عليه اسم ولا صفة توهم نقصاً ولو ورد ذلك نصّاً ، فلا يقال ماهد ولا زارع ولا فالق ولا نحو ذلك وإن ثبت في قوله ﴿ فنعم الماهدون ﴾ ﴿ أم نحن الزارعون ﴾ ﴿ فالق الحب والنوى ﴾ ونحوها .

ولا يقال له ماكر ولا بناء وإن ورد : ﴿ ومكر الله ﴾ ﴿ والسماء بنيناها ﴾ .

وقال أبو القاسم القشيري : الأسماء تؤخذ توقيفًا من الكتاب والسنة والإجماع ، فكل اسم ورد فيها وجب إطلاقه في وصفه ، وما لم يرد لا يجوز ولو صح معناه .

---

(٢٨٤) قال أبوعبدالرحمن : لأنه دال على كمال مانع من نقص ، ولم يرد في الشرع ما يمنع منه فجاز إطلاقه تعبيراً ووصفًا ، لا اسمًا يدعى به الله ، ويُعبَّد المخلوق بإضافته إليه في التسمية .

وقال أبو إسحاق الزجاج : لا يجوز لأحد أن يدعو الله بما لم يصف به نفسه والضابط أن كل ما أذن الشرع أن يدعى به سواء كان مشتقًا أو غير مشتق فهو من أسمائه، وكل ما جاز أن ينسب إليه سواء كان مما يدخله التأويل أوْ لا فهو من صفاته ويطلق عليه اسمًا أيضًا .

قال الحليمي : الأسماء الحسنى تنقسم إلى العقائد الخمس :

الأولى : إثبات الباري ردّاً على المعطلين وهي الحي والباقي والوارث في معناها .

والثانية : توحيده ردّاً على المشركين وهي الكافي والعلي والقادر ونحوها .

والثالثة : تنزيهه ردّاً على المشبهة وهي القدوس والمجيد والمحيط وغيرها .

والرابعة : اعتقاد أن كل موجود من اختراعه ردّاً على القول بالعلة والمعلول ، وهي الخالق والبارئ والمصور والقوي وما يلحق بها .

والخامسة : أنه مدبر كل ما اخترع ومصرفه على ما شاء وهو القيوم والعليم والحكيم وشبهها .

وقال أبو العباس بن معد : من الأسماء ما يدل على الذات عينًا وهو الله ، وعلى الذات مع سلب وإضافة كالملك العزيز .

ومنها ما يرجع إلى صفة كالعليم والقدير ، ومع إضافة كالحليم والخبير ، أو إلى القدرة مع إضافة كالقهار ، وإلى الإرادة مع إضافة كالرحمن الرحيم .

وما يرجع إلى صفة فعل كالخالق والبارئ ، وإلى دلالة على الفعل كالكريم واللطيف .

قال : فالأسماء كلها لا تخرج عن هذه العشرة ، وليس فيها مترادف إذ لكل اسم خصوصية ما وإن اتفق بعضها مع بعض في أصل المعنى .. انتهى كلامه .

ثم وقفت عليه منتزعًا من كلام الفخر الرازي في شرح الأسماء الحسنى .

وقال الفخر أيضًا : الألفاظ الدالة على الصفات ثلاثة : ثابتة في حق الله قطعًا ، وممتنعة قطعًا ، وثابتة لكن مقرونة بكيفية .

فالقسم الأول منه ما يجوز ذكره مفردًا ومضافًا وهوكثير جداً كالقادر والقاهر .

ومنه ما يجوز مفردًا ولا يجوز مضافًا إلا بشر كالخالق فيجوز خالق ، ويجوز خالق كل شيئ ، ولا يجوز خالق القردة .

ومنه عكسه يجوز مضافًا ولا يجوز مفردًا كالمنشئ يجوز منشئ الخلق ، ولا يجوز منشئ فقط .

والقسم الثاني : إن ورد السمع بشيئ منها أطلق وحمل على ما يليق به .

والقسم الثالث : إن ورد السمع بشيئ منه أطلق على ما ورد منه ولا يقاس عليه ولا يتصرف فيه بالاشتقاق كقوله تعالى : ﴿ومكر الله﴾ ﴿ويستهزئ بهم﴾ فلا يجوز ماكر ومستهزئ .

وعن الاعتناء بجمعها قال الحافظ ابن حجر : «وإذا تقرر رجحان أن سرد الأسماء ليس مرفوعًا فقد اعتنى جماعة بتتبعها من القرآن من غير تقييد بعدد ، فروينا في كتاب المئتين لأبي عثمان الصابوني بسنده إلى محمد بن يحيى الذهلي أنه استخرج الأسماء من القرآن ، وكذا أخرج أبو نعيم عن الطبراني : عن أحمد بن عمرو الخلال : عن ابن أبي عمرو : حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين : سألت أبا جعفر بن محمد الصادق عن الأسماء الحسنى فقال : هي في القرآن .

وروينا في فوائد تمام من طريق أبي الطاهر بن السرح : عن حبان بن نافع : عن سفيان بن عيينة الحديث (يعني حديث إن لله تسعة وتسعين اسمًا) .

قال : فوعدنا سفيان أن يخرجها لنا من القرآن فأبطأ فأتينا أبا زيد فأخرجها لنا ، فعرضناها على سفيان ، فنظر فيها أربع مرات وقال : نعم هي هذه .

وهذا سياق ما ذكره جعفر وأبو زيد قالا : ففي الفاتحة خمسة: الله ، رب ، الرحمن ، الرحيم ، مالك .

وفي البقرة : محيط ، قدير ، عليم ، حكيم ، علي ، عظيم ، تواب ، بصير ، ولي ، واسع ، كاف ، رؤوف ، بديع ، شاكر ، واحد ، سميع ، قابض ، باسط ، حي ، قيوم ، غني ، حميد ، غفور ، حليم .

وزاد جعفر : إله ، قريب ، مجيب ، عزيز ، نصير ، قوي ، شديد، سريع ، خبير .

قالا : وفي آل عمران : وهاب ، قائم .

زاد جعفر الصادق : باعث ، منعم ، متفضل .

وفي النساء : رقيب ، حسيب ، شهيد ، مقيت ، وكيل .

زاد جعفر : علي ، كبير .

وزاد سفيان : عفو .

وفي الأنعام : فاطر ، قاهر .

زاد جعفر : مميت ، غفور ، برهان .

وزاد سفيان : لطيف ، خبير ، قادر .

وفي الأعراف : محيي ، مميت .

وفي الأنفال : نعم المولى ، ونعم النصير .

وفي هود : حفيظ ، مجيد ، ودود ، فعال لما يريد .

زاد سفيان : قريب ، مجيب .

وفي الرعد : كبير ، متعال .

وفي إبراهيم : منان .

زاد جعفر : صادق ، وارث .

وفي الحجر : خلاق .

وفي مريم : صادق ، وارث .

زاد جعفر : فرد .

وفي طه عند جعفر وحده : غفار .

وفي المؤمنين : كريم .

وفي النور : حق ، مبين .

زاد سفيان : نور .

وفي الفرقان : هاد .

وفي سبأ : فتاح .

وفي الزمر : عالم عند جعفر وحده .

وفي المؤمن : غافر ، قابل ، ذو الطول .

زاد سفيان : شديد .

وزاد جعفر : رفيع .

وفي الذاريات : رزاق ، ذو القوة ، المتين بالاء .

وفي الطور : بر .

وفي اقتربت : مليك .

وفي الرحمن : ذو الجلال والإكرام .

زاد جعفر : رب المشرقين ، ورب المغربين ، باق ، معين .

وفي الحديد : أول ، آخر ، ظاهر ، باطن .

وفي الحشر : قدوس ، سلام ، مؤمن ، مهيمن ، عزيز ، جبار ، متكبر ، خالق ، بارئ ، مصور .

زاد جعفر : ملك .

وفي البروج : مبدء ، معيد .

وفي الفجر : وتر عند جعفر وحده .

وفي الإخلاص : أحد صمد .

هذا آخر ما رويناه عن جعفر ، وأبي زيد ، وتقرير سفيان من تتبع الأسماء من القرآن ، وفيها اختلاف شديد ، وتكرار ، وعدة أسماء لم ترد بلفظ الاسم وهي : صادق ، منعم ، متفضل ، منان ، مبدئ ، معيد ، باعث ، قابض ، باسط ، برهان ، معين ، مميت ، باق [٢٨٥] .

ووقفت في كتاب المقصد الأسنى لأبي عبدالله محمد بن إبراهيم الزاهد أنه تتبع الأسماء من القرآن فتأملته فوجدته كرر أسماء وذكر مما لم أره فيه بصيغة الاسم : الصادق ، والكاشف ، والعلام .. وذكر من المضاف الفالق من قوله ﴿فالق الحب والنوى﴾ .

وكان يلزمه أن يذكر القابل من قوله ﴿قابل التوب﴾ .

وقد تتبعت ما بقي من الأسماء مما ورد في القرآن بصيغة الاسم مما لم يذكر في رواية الترمذي وهي : الرب ، الإله ، المحيط ، القدير ، الكافي ، الشاكر ، الشديد ، القائم ، الحاكم ، الفاطر ، الغافر ، القاهر ، المولى ، النصير ، الغالب ، الخالق ، الرفيع ، المليك ، الكفيل ، الخالق ، الأكرم ، الأعلى ، المبين ، بالوحدة ، الحفي بالحاء المهملة والفاء ، القريب ، الأحد ، الحافظ ، .. فهذه سبعة وعشرون اسمًا إذ انضمت إلى الأسماء التي وقعت في رواية الترمذي مما وقعت في

(٢٨٥) قال أبوعبدالرحمن : راجع جزء أبي نعيم ص١٦٤-١٧٢ .

القرآن بصيغة الاسم تكمل بها التسعة والتسعون ، وكلها في القرآن ، لكن بعضها بإضافة كالشديد من شديد المحال ، والرفيع من رفيع الدرجات، والقائم ، من قوله ﴿ قائم على كل نفس بما كسبت ﴾ ، والفاطر من : ﴿ فاطر السموات ﴾ والقاهر من : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ ، والمولى ، والنصير من : ﴿ نعم المولى ونعم النصير ﴾ ، والعالم من : ﴿ عالم الغيب ﴾ ، والخالق من قوله ﴿ خالق كل شيئ ﴾ والغافر من : ﴿ غافر الذنب ﴾ ، والغالب من : ﴿ والله غالب على أمره ﴾ ، والرفيع من : ﴿ رفيع الدرجات ﴾ ، والحافظ من قوله : ﴿ فالله خير حافظًا ﴾ ، ومن قوله : ﴿ وإنا له لحافظون ﴾ .

وقد وقع من قوله : ﴿ لمحيي الموتى ﴾ ، والمالك من قوله : ﴿ مالك الملك ﴾ ، والنور من قوله : ﴿ نور السماوات والأرض ﴾ ، والبديع من قوله : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ ، والجامع من قوله : ﴿ جامع الناس ﴾ ، والحكم من قوله ﴿ أفغير الله أبتغي حكمًا ﴾ ، والوارث من قوله : ﴿ ونحن الوارثون ﴾ .

والأسماء التي تقابل هذه مما وقع في رواية الترمذي مما لم تقع في القرآن بصيغة الاسم وهي سبعة وعشرون اسمًا : القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، العدل ، الجليل ، الباعث ، المحيي، المبدي ، المعيد ، المميت ، الواجد ، الماجد ، المقدم ، المؤخر ، الوالي ، ذو الجلال والإكرام ، المقسط ، المغني ، المانع ، الضار ، النافع ، الباقي ، الرشيد ، الصبور .

فإذا اقتصر من رواية الترمذي على ما عدا هذه الأسماء وأبدلت بالسبعة والعشرين التي ذكرتها خرج من ذلك تسعة وتسعون اسمًا ، وكلها في القرآن واردة بصيغة الاسم موضعها كلها ظاهرة من القرآن إلا قوله الحفي فإنه في سورة مريم في قول إبراهيم ﴿ سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيًا ﴾ .

وقل من نبه على ذلك ، ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر في الأسماء المشتقة من صفة واحدة مثل القدير ، والمقتدر ، والقادر ، والغفور ، والغفار ، والغافر ، والعلي ، والأعلى ، والمتعال ، والملك ، والمليك ، والمالك ، والكريم ، والأكرم ، والقاهر ، والقهار ، والخالق ، والخلاق ، والشاكر ، والشكور ، والعالم ، والعليم .

فأما أن يقال : لا يمنع ذلك من عدِّها، فإن فيها التغاير في الجملة، فإن بعضها يزيد بخصوصية على الآخر ليست فيه ، وقد وقع الاتفاق على أن الرحمن الرحيم اسمان مع كونهما مشتقين من صفة واحدة .

ولو منع من عد ذلك للزم أن لا يعد ما يشترك الاسمان فيه مثلاً من حيث المعنى مثل الخالق البارئ المصور ، لكنها عدت لأنها ولو اشتركت في معنى الإيجاد والاختراع فهي مغايرة من جهة أخرى ، وهي أن الخالق يفيد القدرة على الإيجاد ، والبارئ يفيد الموجد لجوهر المخلوق ، والمصور يفيد خالق الصورة في تلك الذات المخلوقة .

وإذا كان ذاك لا يمنع المغايرة لم يمتنع عدها أسماء مع ورودها والعلم عند الله تعالى .

وهذا سردها لتحفظ ولو كان في ذلك إعادة لكنه يغتفر لهذا القصد : الله ، الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارئ ، المصور ، الغفار، القهار ، التواب ، الوهاب ، الخالق ، الرزاق ، الفتاح ، العليم ، الحليم ، العظيم ، الواسع ، الحكيم ، الحي ، القيوم ، السميع ، البصير ، اللطيف ، الخبير ، العلي ، الكبير ، المحيط ، القدير ، المولى، النصير ، الكريم ، الرقيب ، القريب ، المجيب ، الوكيل ، الحسيب ، الحفيظ ، المقيت ، الودود ، المجيد ، الوارث ، الشهيد ، الولي ، الحميد، الحق ، المبين ، القوي ، المتين ، الغني ، المالك ، الشديد ، القادر ، المقتدر ، القاهر ، الكافي ، الشاكر ، المستعان ، الفاطر ، البديع ، الغافر ، الأول ،الآخر ، الظاهر ، الباطن ، الكفيل ، الغالب ، الحكم ، العالم ، الرفيع ، الحافظ ، المنتقم ، القائم ، المحيي ، الجامع ، المليك ، المتعالي ، النور، الهادي ، الغفور ، الشكور ، العفوّ ، الرؤوف ، الأكرم، الأعلى ، البَرّ ، الحفي ، الرب ، الإله ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، الذي لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد .

وقال أبو الوليد ابن رشد في البيان والتحصيل : « وسئل مالك عن الرجل يقول : يالله يا رحمنُ يا رحيمُ ؟ .

قال : يقول : يارحمن يارحيم ، فيقول : يالله .. قال : يقول : «اللهم» أبْيَنُ ويدعو بما دعتْ به الأنبياءُ .

قال محمد بن رشد : لا اختلاف في جواز الدعاء بياالله ، ويارحمن ، ويارحيم ، لأن الله من أسماء الله العظام ، وقد قيل فيه إنه اسمه الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب ، وإذا سئل به أعطى .

والرحمن اسم من أسمائه المختصة به ، والرحيم اسم من أسمائه التي سمى بها نفسه في كتابه ، إلا أن الدعاء بيارحمن يارحيم غير بين لما ذكرناه من أنهما من أسمائه التي قد اجتمعت الأمة على تسميته بها لتسمية الله عزوجل نفسه بها في كتابه العزيز .

واللهم بمنزلة الله ، لأن الميم زيدت في اسم الله عوض ياء النداء المحذوفة من أوله تعظيمًا له بذلك ، وقد جاء القرآن بذلك .. قال الله عز وجل : ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ﴾ [سورة آل عمران /٢٦]، وقال : ﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء ﴾ [سورة المائدة / ١١٤]، وقال : ﴿ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق ﴾ [سورة الأنفال /٣٢]، وقال : ﴿ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون ﴾ [سورة الزمر/ ٤٦] ، وقال رسول الله ﷺ : «اللهم لا تجعل قبري وثنًا يعبد .. اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» .

وكان من دعائه ﷺ إذا قام إلى الصلاة من جوف الليل : «اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ولك الحمد» .. الحديث .

وقال ﷺ : «لا يقل أحدكم إذا دعا اللهم اغفر لي إن شئت اللهم ارحمني إن شئت» .. الحديث .

والسنن في هذا أكثر من أن تحصى؛ ولذا استحب مالك «اللهم» في الدعاء، وإنما كره مالك الدعاء بياسيدي وياحنان وبماأشبه ذلك من الأسماء؛ لاختلاف أهل العلم في جواز تسميته بها؛ إذ لم ترد في القرآن ولا في السنن المتواترة، ولا أجمعت الأمة على جواز تسميته بها.

وأما الدعاء بيامنان فلا كراهية فيه ؛ لأنه من أسماء الله القائمة من القرآن .. قال الله عز وجل ﴿ ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ﴾ [سورة إبراهيم /١١] (٢٨٦) .

* * *

٣٦ - المسألة السادسة والثلاثون : بيان أن الناعق طاغوت في قوله تعالى : ﴿ كمثل الذي ينعق بما لا يسمع ﴾ :

قال الله سبحانه وتعالى عن الكفار : ﴿ إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون . ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ [سورة البقرة/ ١٧-١٧١] .

---

(٢٨٦) البيان والتحصيل ١٧/٤٢٢-٤٢٣ .

قال أبو عبدالرحمن : هذه آية كريمة غلط فيها فحول المفسرين والمعربين بما فيهم إمامهم سيبويه ، ومعناها واضح بدلالة السياق ، ولابد من التقديم بالتفسير الصحيح الجلي الواضح الذي اخترته لأزن عليه بقية الأقوال التي أبعدت النجعة .

قال أبو عبدالرحمن : المثل للذين كفروا ، وهو يشمل الناعق والمنعوق به ؛ فلا بد أن يكونوا كلهم كفاراً .

والناعق منصوص عليه بقوله تعالى : ﴿ **ينعق** ﴾ والمنعوق به منصوص عليه بقوله تعالى : ﴿ **بما لا يسمع** ﴾ ؛ لأن ما لا يسمع معمول الذي ينعق ؛ فهو منعوق به .

والبرهان على صحة هذا التأويل أن الله سبحانه وتعالى ذكر في الآيات ١٦٥-١٦٧ المتَّبعين وأتباعهم ، وحذرهم في الآيتين ١٦٨-١٦٩ من اتباع الشيطان ، ثم ذكر في الآية ١٧٠ صنفاً آخر من أئمة الكفار، وهم الآباء الذين لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون .

فلما ضرب الله المثل للكفار بمن ينعق بما لا يسمع ، وعلمنا أن الناعق متبوع والمنعوق به تابع ، وعلمنا مما مر من السياق أيضاً أن الكفار تابع ومتبوع : علمنا أن المثل بالناعق والمنعوق به مثل للكفار تابعهم ومتبوعهم .

قال أبو عبدالرحمن : فهذا هو الظاهر دلالةَ تشبيه ، وهو الظاهر دلالة سياق .

ولا يُقبل دعوى غير ذلك إلا بدليل على أن هذا الظاهر غير مراد ،

ودليل آخر على تعيين مراد غير هذا الظاهر .

والآن ننظر في أقوال الفحول المدعاة .

قال سيبويه : «فلم يشبهوا بما ينعق ، وإنما شبهوا بالمنعوق به .

وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع .. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى» (٢٨٧) .

قال أبو عبدالرحمن : هذا قول شنيع عظيم وإن كان قائله سيبويه، فكيف يقول ربنا بصريح النص : ﴿ **مثل الذين كفروا** ﴾ ثم يأتي سيبويه فيقول حاكيًا عن ربه : مثلكم ومثل الذين كفروا .. فيدخل المؤمنين في المثل وربنا لم يدخلهم ؟ ! .

وهاهنا ألغى ظاهرًا، وادعى غير ظاهر ، ولم يورد برهانًا ، وإنما ادعى سعة الكلام والإيجاز ، وادعى على المخاطب العلم بغير مراد ولا مفهوم من النص .

وجاء في إعراب القرآن المنسوب للزجاج – وليس له – ما يلي :

«قوله تعالى : ﴿ **ومثل الذين كفروا** ﴾ أي : مثل داعي الذين كفروا ﴿ **كمثل الذي ينعق** ﴾ .. لابد من هذا الإضمار ؛ ليكون الداعي بمنزلة الراعي .

وقيل : ﴿ **مثل الذين كفروا** ﴾ مثل وعظ الذين كفروا، فحذف المضاف.

---

(٢٨٧) الكتاب ١/٢١٢ .

قال سيبويه : وهذا من أفصح الكلام إيجازًا واختصارًا ؛ لأن الله تعالى أراد تشبيه شيئين (الداعي، والكفار) بالراعي والغنم، فاختصر، وذكر المشبه في الغنم بالظرف الأول ؛ فدل ما أبقى على ما ألقى .. وهذا معنى كلامه» [٢٨٨] .

قال أبو عبدالرحمن : لم يقل ربنا : مثل داعي الذين كفروا .. ولم يقل : مثل وعظ الذين كفروا .. فلا يجوز القول على الله بغير برهان .

وإنما شبه ربنا الكفار داعيهم ومدعوَّهم بالغنم البكم والراعي الناعق.

وقال الزجاج : «وضرب الله عز وجل لهم هذا المثل، وشبههم بالغنم المنعوق بها بما لا يسمع منها إلا الصوت ، فالمعنى مثلك يامحمد، ومثلهم كمثل الناعق والمنعوق به ، بما لا يسمع، لأن سمعهم ما كان ينفعهم ؛ فكانوا في شركهم ، وعدم قبول ما يسمعون بمنزلة من لم يسمع .. والعرب تقول لمن يسمع ولا يعمل بما يسمع : أصم .. قال الشاعر :

أصم عما ساءه سميع» [٢٨٩] .

قال أبو عبدالرحمن : معاذ الله أن يدخل محمد ﷺ في المثل، والله

---

(٢٨٨) إعراب القرآن ٤٧/١ .

(٢٨٩) معاني القرآن وإعرابه ٢٤٢/١ .

إنما ضرب المثل للذين كفروا .. ومعاذ الله أن يكون رسول الله ناعقًا .

قال ابن الجوزي : «في معنى هذه الآية ثلاثة أقوال :

أحدها : أن معناها : ومثل الذين كفروا كمثل البهائم التي ينعق بها الراعي .. وهذا قول الفراء ، وثعلب .. قالا جميعًا : أضاف المثل إلى الذين كفروا ، ثم شبههم بالراعي ، ولم يقل : كالغنم .

والمعنى : ومثل الذين كفروا كمثل البهائم التي لا تفقه ما يقول الراعي أكثر من الصوت ، فلو قال لها الراعي : ارعي ، أو اشربي : لم تدر ما يقول لها .. فكذلك الذين كفروا فيما يأتيهم من القرآن ، وإنذار الرسول ، فأضيف التشبيه إلى الراعي والمعنى في المرعى .

وهو ظاهر في كلام العرب ، يقولون : فلان يخافك كخوف الأسد، والمعنى كخوفه الأسد ؛ لأن الأسد هو المعروف بأنه المخوف .. قال الشاعر :

كانت فريضة ما تقول كما

كان الزناء فريضة الرجم

والمعنى : كما كان الرجم فريضة الزنى .

والثاني : أن معناها : ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم كمثل الناعق والمنعوق به ؛ فحذف «مثلنا» اختصاراً ؛ إذ كان في الكلام ما يدل عليه ، وهذا قول ابن قتيبة ، والزجاج .

والثالث : ومثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم التي يعبدون

كمثل الذي ينعق .. هذا قول ابن زيد ، والذي ينعق هو الراعي .. يقال: نعق بالغنم ينعق نعقًا ونعاقًا ونعقانًا .

قال ابن الأنباري : والفاشي في كلام العرب أنه لا يقال : نعق إلا في الصياح بالغنم وحدها، فالغنم تسمع الصوت ولا تعقل المعنى» [٢٩٠] .

قال أبو عبدالرحمن : المأخذ على القول الأول دعوى أن الكفار مشبهون بالراعي فحسب ، والواقع أنهم تابعون ومتبوعون ، وكلهم مشبه بالراعي والغنم معًا .

وليس المعنى أن الكفار مع الراعي إلى القرآن كالغنم مع الناعق ، فلو صح ذلك لكانوا متبعين للحق ، لأن الغنم تتبع الناعق .

وإنما المعنى أن الكفار مع داعي الضلال كالغنم مع الناعق تتبعه وهي بهائم لا تعقل .

وادعوا أن قوله تعالى : ﴿ **مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق** ﴾ بمعنى : مثل الذين كفروا كمثل المنعوق به .. ثم زعموا أن ذلك مثل : كخوف الأسد بمعنى : كخوفه الأسد ! .

وليس هذا التمثيل بصحيح ؛ لأن مثال الأسد فيه زوال اللبس بضرورة الحس ، وهي أن الخوف من الأسد لا عليه .

---

(٢٩٠) زاد المسير ١/١٧٤ .

وهاهنا لا توجد ضرورة تقضي بأن المشبه به المنعوق به بدل الناعق ، بل قام الدليل على أنهما معًا مشبه بهما .

والمأخذ على القول الثاني : الدعوى على الله بأنه قال : ومثل الذين كفروا ومثلنا .. وإنما قال ربنا : ﴿ ومثل الذين كفروا ﴾ لا غير.

والقول بأن في الكلام ما يدل على هذا المحذوف مجرد دعوى ، بل منطوق الكلام وسياقه يدل على أن المراد الكفار تابعهم ومتبوعهم ، وأنهم مشبهون بالغنم والراعي .

والقول الثالث صحيح في ذاته غير مراد بالآية الكريمة ؛ لأن الأوثان إذا نعق لها عُبّادها لا تتبع عبادها كما تتبع الغنم الناعق .

وإنما مراد الآية نعيق يكون فيه تابع ومتبوع حسب سياق الآيات الكريمات .

وقال محمد بن أبي بكر الرازي :«فإن قيل : ما وجه صحة التشبيه في قوله تعالى : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق ﴾ وظاهره تشبيه الكفار بالراعي ؟ .

قلنا : فيه إضمار تقديره : ومثلك يا محمد مع الكفار كمثل الراعي مع الأنعام .

أوتقديره : ومثل الذين كفروا كمثل بهائم الراعي .

أو ومثل واعظ الذين كفروا كمثل الناعق بالبهائم .

أو ومثل الذين كفروا في دعائهم الأصنام كمثل الراعي»[٢٩١] .

قال أبو عبدالرحمن : هذا تلخيص لما سبق من أقوال مضت مناقشتها .

وقال القاضي عبدالجبار : «لأنه تعالى جعل مثلهم كمثل الناعق والمنعوق، وجعل سبيلهم سبيل الأصم، ونبه بذلك على أنهم ليسوا بهذه الصفة ، وأن المراد بذلك عدولهم عن طريقة الانتفاع بما كلفوه» [٢٩٢] .

قال أبوعبدالرحمن : هذا كلام نفيس صحيح ويضاف إليه : «جعل سبيل التابعين سبيل الأصم في اتباعهم دعاتهم » .

وقال الشيخ زكريا الأنصاري : «ظاهره تشبيه الكفار بالراعي وليس مراداً .

فإن قلت : فما وجهه ؟ .

قلت : فيه إضمار تقديره : ومثل واعظ الذين كفروا كمثل الراعي، أو الأنعام .. أو ومثل الذين كفروا كمثل بهائم الراعي ، أو ومثل الذين كفروا في دعائهم الأصنام كمثل الراعي» [٢٩٣] .

قال أبو عبدالرحمن : إنما تابعوا سيبويه تقليداً .

---

(٢٩١) من غرائب التنزيل ص ١١ .

(٢٩٢) متشابه القرآن، ويراجع أمثال القرآن لابن قيم الجوزية ، وما اتفق لفظه للمبرد ، وتفسير الطبري ، وأمالي المرتضى ١ / ٢١٥ – ٢١٨ .

(٢٩٣) فتح الرحمن ص ٤٩ – ٥٠ .

وقال بيان الحق محمود بن أبي الحسن الغزنوي «مثل داعي الذين كفروا إلى الله كمثل الناعق بما لا يسمع ، كما قال الحارثي :

وقفت على الديار فكلمتني
فما ملكتْ مدامعَها القلوصُ

أي راكب القلوص .

وقيل : إنه على القلب ؛ إذ المعنى هو المنعوق به وإن كان اللفظ للناعق كقوله تعالى : ﴿ لتنوء بالعصبة ﴾ ، ثم العصبة تنوء بها .. ولكن المعنى لا يخفى في الموضعين .

وقيل : إن الناعق هو مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم ؛ لأن النعيق صياح الراعي بالغنم ، وهو صفة ذم فأولى بها الكافرون .. قال الأخطل :

فانعق بضأنك يا جرير فإنما
منتك نفسك في الخلاء ضلالا
منتك نفسك أن تكون كدارم
أو أن توازن حاجباً وعقالا » (٢٩٤)

قال أبو عبدالرحمن : بئس والله الفهم الذي يفهم من الآية أن داعي الله يوصف بأنه ناعق .

---

(٢٩٤) وضح البرهان ١/١٨٣ .

والغنم تطيع الناعق وتتبعه ، والكفار لم يطيعوا داعي الله ولم يتبعوه .. فجمع هذا الفهمُ ذمَّ داعي الله بالوصف السيئ والواقع تكريمه ، ودعوى أن الكفار اتبعوا داعي الله اتباع من لا يسمع والواقع عكس ذلك .

والبيت الذي استشهد به بيان الحق لا يُسَلَّم له أن المراد راكب القلوص ، بل القلوص والله تَحنُّ وتبكي .

ولو سلِّم جدلاً أن المراد راكب القلوص - وهو لا يُسَلَّم - لم يكن فيه إلا الدليل على أن الحذف وارد في لغة العرب ، وليس هذا محل خلاف ، وإنما المراد الدليل على أن في الآية الكريمة حذفًا وصرفاً عن الظاهر .

* * *

٣٧ - المسألة السابعة والثلاثون : يخلق ربنا ما لا نعلم مما يصنعه البشر :

امتن الله علينا بالدواب - بما فيها بهيمة الأنعام - بالدفء ، وهو الدفاء من صوفها وأوبارها ، وبالمنافع كنسلها ودرها وأقيامها ، وبالأكل ، والجَمال ، وحمل الأثقال .

وخص نوعًا منها بالركوب والزينة ، ثم أخبر ووعد سبحانه بأنه يخلق ما لا نعلم .

قال سبحانه وتعالى : ﴿ **والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون . ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم . والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ [سورة النحل/٥-٨] .

قال أبو عبدالرحمن : في آخر الآيات إعجاز عظيم عن غيب لا يخطر ببال أحد .. بلَّغه رسول الله ﷺ النبي الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب ولا يروي عن بشر ذي علم ، فوقع كما أخبر .

إلا أن المخبر به لم يقع إلا في عصورنا الأخيرة ؛ ولهذا حار السلف في تأويله ؛ لأنه لا يخطر ببالهم صفة ما سيقع .

فهذا أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ يجهد عبقريته في استشفاف الخبر واكتشافه فيقول : «وقد قال الله تعالى : ﴿ **ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ ، وقد يتجه هذا الكلام في وجوه .

أحدها : أن تكون هاهنا ضروب من الخق لا يعلم بمكانهم كثير من الناس .

ولابد أ يعرف ذلك الخلق معنى نفسه ، أو يعلمه صفوة جنود الله وملائكته ، أو تعرفه الأنبياء، أو يعرفه بعض الناس.. لا يجوز إلا ذلك .

أو يكون الله عز وجل إنما عنى أنه خلق أسبابًا ووهب عللاً ، وجعل ذلك رفدًا لما يظهر لنا ونظامًا .

وكان بعض المفسرين يقول : من أراد أن يعرف معنى قوله : ﴿ **ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ فليوقد ناراً في وسط غيضة ، أو في صحراء برية ، ثم ينظر إلى ما يغشى النار من أصناف الخلق من الحشرات والهمج ، فإنه سيرى صوراً ، ويتعرف خلقًا لم يكن يظن أن الله تعالى خلق شيئاً من ذلك العالم .

وعلى أن الخلق الذي يغشى ناره يختلف على قدر اختلاف مواضع الغياض والبحار والجبال ، ويعلم أن ما لم يبلغه أكثر وأعجب .. وما أَرُدُّ هذا التأويل ، وإنه ليدخل عندي في جملة ما تدل عليه الآية .. ومن لم يقل ذلك لم يفهم عن ربه ، ولم يفقه في دينه» (٢٩٥) .

قال أبو عبدالرحمن : الوجه الأول الذي ذكره الجاحظ صحيح في ذاته ، وليس مراداً من الآية .

ومعنى كونه صحيحاً في ذاته أنه لا خلاف أن لله خلقًا مغيبًا عنا نحن البشر ؛ لأن الأرض ومن عليها - على عظمة كل ذلك - ذرة في الوجود ، والله أعظم .

ومعنى كونه غير مراد أن الآية تشير إلى خلق سيعرفه بقية من البشر يكون لهم زينة وركوبًا .

---

(٢٩٥) الحيوان ٢/١١٠-١١١ .

والوجه الثاني تحويم عبقري من الجاحظ ؛ فقد دلت المتغيرات والمستجدات على أن ذلك الخلق صنع بشري بأسباب وعلل ربانية .

والجملة الأخيرة التي حكاها الجاحظ عن بعض المفسرين لا تليق بفهمه العبقري .. لا سيما وقد جعل الإقرار بها شرطًا للفهم عن الرب والفقه في الدين .

فهذا الخلق الذي ذكره إنما هو من عالم الشهادة الذي وقع ، والآية تشير إلى خلق سيقع ويشاهد ؛ لأنه سيكون زينة وركوبًا .

قال أبو عبدالرحمن : وكثيرون من المفسرين غفلوا عن دلالة فعل المضارع ﴿**يخلق**﴾ ، وغفلوا عن كونه مشاهدًا لنا إذا وجد ، وغفلوا عن كونه في سياق الخيل والبغال والحمير مما نركب ويكون لنا زينة .

فلما أغفلوا هذه القيود احتملوا خلقًا وقع ، أو يقع ، أو سيقع مما لا علاقة له بالسياق كقول الزمخشري : «يجوز أن يريد به ما يخلق فينا ولنا مما لا نعلم كنهه وتفاصيله ، ويمن علينا بذكره كما من بالأشياء المعلومة مع الدلالة على قدرته .

ويجوز أن يخبرنا بأن له من الخلائق ما لا علم لنا به ليزيدنا دلالة على اقتداره بالإخبار بذلك وإن طوى عنا علمه لحكمة له في طيه» (٢٩٦) .

---

(٢٩٦) الكشاف ٢/٤٠٢ .

ويعض المفسرين كابن بحر جعل المنفي كيفية الفعل ، وليس جهل المفعول ذاته [٢٩٧] .

قال أبو عبدالرحمن : لله فعل ، وله مفعولات ، ففعل الله في مفعولاته لا نعلمه بداهة .

وفعل الله خلقه ، ولو أخذنا بكلام ابن بحر لكان المعنى : ويخلق خلقه أي فعله ، وذلك غير معقول شرعًا ؛ فصح أنه سبحانه يفعل مفعولاً - أي يخلق مخلوقًا - لا نعلمه ؛ فالآية تنفي العلم بمفعول (أي مخلوق) سيخلق فيعلم .

قال أبو عبدالرحمن : والقيود التي ذكرتها آنفا تجعل المخلوقات المجهولة مما سيقع خلقها ، ولكن الشوكاني لما عمم احتاج إلى تأويل دلالة المستقبل ، وذلك أنه لما ذكر اختلاف المفسرين وأقوالهم عقب بقوله : «المراد أنه سبحانه يخلق ما لا يعلم به العباد ، فيشمل كل شيئ لا يحيط علمهم به .

والتعبير هنا بلفظ المستقبل لا ستحضار الصورة ، لأنه سبحانه قد خلق ما لا يعلم به العباد» [٢٩٨] .

قال أبو عبدالرحمن : كونه سبحانه قد خلق ما لا يعلم به العباد

(٢٩٧) البحر المحيط ٥/٤٧٧ .

(٢٩٨) فتح القدير ٣/١٤٩ .

لا ينفي أنه سيخلق ما سيعلمه العباد ؛ لأنه قال سبحانه : ﴿ وإنا لموسعون ﴾ ، وهو فعال لما يريد ، وكل يوم هو في شأن ، ويخلق ما يشاء ويختار .

ولا يمتري محقق اليوم أن المراد ما خلقه الله من صنع البشر الذي كان للركوب والانتقال والزينة من وسائل المواصلات براً وبحراً وجواً .

قال الشيخ ابن سعدي - رحمه الله تعالى - «قوله : ﴿ **ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ ما يكون بعد نزول القرآن من الأشياء التي يركبها الخلق في البر والبحر والجو ، ويستعملونها في منافعهم ومصالحهم ؛ فإنه لم يذكرها بأعيانها ؛ لأن الله تعالى لم يذكر في كتابه إلا ما يعرفه العباد أو يعرفون نظيره » (٢٩٩) .

قال أبو عبدالرحمن : البرهان على أن هذه المصنوعات هي المرادة من أمور :

أولها : أن الأصل إعمال السياق حتى يقوم دليل على أن دلالته غير مرادة .

والسياق هنا عن أعيان قد خلقت جعلها الله مواصلات للبشر وزينة ، ووعد الله بخلق سيوجد ؛ فلا بد من مناسبة بين ما

---

(٢٩٩) تفسير ابن سعدي ٤/١٨٦ .

وقع وما سيقع ، وتلتمس المناسبة من السياق فنجدها المواصلات والزينة .

ولم يقم دليل على إلغاء دلالة هذا السياق .

وثانيها : الأصل إعمال معنى الصيغة الظاهر حتى يقوم دليل على أن ظاهرها غير مراد .

وقوله تعالى : ﴿ويخلق﴾ صيغة تدل على المستقبل ، ولم يقم دليل على خلافها .

وثالثها : أنه حدث مصنوعات أصبحت زينةً وركوبًا ، بل نابت عن المواصلات السابقة وكادت تعطلها .

ومن المعلوم أن علم البشر الحديث - لا تحاش منه شيئًا - أحد أمرين :

إما خلق من خلق الله قديم ، فاستجد لهم اكتشافه ، والعلم ببعض أحواله .

وإما مصنوع لا وجود له قبل ذلك ، فأحدثوه مثل الطائرات .

وصنع البشر خلق الله ؛ لأنه من مادة خلقها الله كالتراب والماء والحديد ، وباستنباط أسرار من خلق الله كتدبير المصنوعات على قوانين مضبوطة مكتشفة ، وبأنامل وعيون وعقول خلقها الله .

* * *

٣٨ - المسألة الثامنة والثلاثون : ظاهران ألغاهما البراهين في قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء .. ﴾ ، وقوله ﴿ فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ :

قال الله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ .

فظاهر هذا النص الكريم أنه علمه الأسماء فقط ، وأما معاني الأسماء فمسكوت عنها .

وظاهره أنه علمه اسم ما كان أو يكون في جميع الوجود .

قال أبو عبدالرحمن : إلا أن هذين الظاهرين مصروفان غير مرادين.

أما الظاهر الأول فمعلوم باتفاق أن الله علمه الأسماء ومسمياتها ، فالمعاني هي المسميات .. ولكن ما وجه ذلك والله إنما ذكر الأسماء ؟ .

قال أبو عبدالرحمن : هاهنا اختلفت كلمة العلماء ، فالجاحظ يقول : «لايجوز تعريف الأسماء بغير المعاني .. ولولا حاجة الناس إلى المعاني لما احتاجوا إلى الأسماء » .

قال أبو عبدالرحمن : الذي لا يجوز هو ورود اسم لامسمى له في لغة العرب ، لأن مبنى اللغة على الاصطلاح بالاسم على ما يعرف مما هو موجود ، أو متخيل ، أو مُقرَّب بالوصف .

واللغة جاءت بالأسماء لحاجة الناس إلى المعاني ومن ضمنها تمييز المسمى باسمه .

أما المتكلم بلغة العرب فقد يعرف الاسم ومسماه ، ولا يُعْلِم المخاطب إلا بالاسم فقط ، ولا يُعلمه بالمسمى .

وإذن فلا ضرورة تقضي بتعليم المسمى من مجرد ذكر الاسم .

وقال الزمخشري : «أي أسماء المسميات ، فحذف المضاف إليه ؛ لكونه معلومًا مدلولاً عليه بذكر الأسماء ؛ لأن الاسم لا بد له من مسمى».

قال أبو عبدالرحمن : نعم لابد للاسم من مسمى في اللغة ، ولكن لا يلزم من هذا أن كل مخاطب بالاسم يعرف المسمى ، ولا يلزم أن كل متكلم يُعلم غيره بالمسمى .

وفي خلال تعقب ابن المنير للزمخشري في الاسم والمسمى هل هما غيران أم واحد ؟ .. قال : «الغرض المهم تعليمه لذوات المسميات ، وإطلاعه على حقائقها ، وما أودع الله تعالى فيها من خواص وأسرار».

قال أبو عبدالرحمن : هذا ظاهر عقلي لا يحتمل العقل غيره ؛ إذ لا يحتمل العقل فائدة لتعليم آدم الأسماء دون المسميات .

وحينئذٍ يضاف ظاهر العقل إلى ظاهر النص ، فيتضح أن الله علم آدم الأسماء والمسميات معًا .

وهناك ظاهر نص آخر ، وهو قوله تعالى : ﴿ فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ فالله ذكر المسميات المضاف إليها الأسماء المشار إليها بقوله تعالى : ﴿ هؤلاء ﴾ ؛ فصح أن المسميات حاضرة موجودة وقت تعليم الأسماء .

قال الشوكاني : «واختلف أهل العلم : هل عرض على الملائكة المسميات أو الأسماء ؟ .. والظاهر الأول ؛ لأن عرض نفس الأسماء غير واضح » .

قال أبو عبدالرحمن : وأما الظاهر الثاني فقد أباه ابن جرير ، وخصصه بأسماء الملائكة وذرية آدم وبنيه ، واحتج بقوله تعالى : ﴿ ثم عرضهم ﴾ ، فهذا عبارة عن العقلاء .

وقد رد العلماء ترجيحه بثلاثة أمور :

أولها : أنه صح قول رسول الله ﷺ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في صحيح البخاري وغيره : أن المؤمنين يقولون لآدم يوم القيامة عند طلبهم منه أن يشفع لهم عند ربهم ليقضي بين الناس : وعلمك أسماء كل شيئ .. فشمل ذلك العقلاء وغيرهم .

وثانيها : أنه إذا أريد العقلاء وغيرهم ذكرت بصيغة العقلاء تغليبًا كما في قوله تعالى : ﴿ والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم من يمشي على رجلين ، ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيئ قدير ﴾ .

فهاهنا غلبت صيغة من يعقل على من لا يعقل .

وثالثها : ورود قراءات أخرى تشمل من لا يعقل ، فقد قرأ ابن مسعود : ﴿ ثم عرضهن ﴾ ، وقرأ أبيّ : ﴿ثم عرضها ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : كلام العلماء هاهنا قاضٍ على ترجيح ابن جرير ، ولكن هذا لا يعني الأخذ بظاهر النص من أن الله علمه كل ما كان وما سيكون .. ويمنع من هذا الظاهر أن الله لا شريك له في علمه كل مغيَّب ، بل له غيب لا يُطلع عليه أحدًا ، وذلك مقتضى نصوص كثيرة.

إذن ظاهر الآية عن الأسماء كلها مخصص بعلم أسماء ومسميات تخص مصلحة آدم في دنياه وآخرته ؛ وإذن فالتأكيد في قوله تعالى : ﴿ كلها ﴾ عائد لمصلحته لا لمطلق الأشياء .

وقد جلى هذه الحقيقة ، وبرهن عليها أبوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ بما موجزه :

١ - أن الله لم يعلم آدم كل شيئ يعلمه سبحانه ؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ ، وقال : ﴿ وما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾ .

٢ - أن هذا التعليم من غير علم ما يكون قبل أن يكون ؛ لأن باب ما كان قد يعلم بعضه، وما لم يكن لا سبيل إلى معرفة شيئ منه .

٣ - النتيجة أن الله علم آدم مصلحته في دنياه وآخرته .

قال أبو عبدالرحمن : هذا كلام نفيس إلا الفقرة الثانية فإنها منقوضة بأن الله قد يعلم عبده ما لم يكن بعدُ بإطلاعه على صورته ، أو تقريبه بالوصف .

والله سبحانه يعلم ما لم يكن ، وما لو كان كيف يكون .

* * *

٣٩ - المسألة التاسعة والثلاثون : تنزيل الكلام على خصوص المراد في تفسير ما يجب على الله سبحانه بإيجابه هو جل جلاله :

قال أبو عبدالرحمن : هناك عموم استعمال ، وهو أن اللفظ يحمل عدة معانٍ وأعراف ، ولكن المتكلم له خصوص مراد يشمل تلك المعاني كلها ، أو بعضها ، أو واحدًا منها .

وخصوص المراد يكون بدليل يُعَيِّنه .

ومن الأدلة أن لا يستقيم الكلام إلا به .. مثل ذلك كلمة «الدابة» فالأصل في دَبَّ أن يمشي على هيِّنته ولا يسرع ، ولهذا قال الشاعر :

زعمتني شيخًا ولست بشيخ

إنما الشيخ من يدب دبيبا

ولمراعاة أصل الاشتقاق سموا كل مايدب على الأرض دابة .

ثم توسعوا ، فسموا كل ما مشى على الأرض دابة ، وإن كان مشيه أسرع من الدبيب .

وعمت التسمية كل ما دب من الحيوان وغيره ، وعمت كل حيوان يدب أو يمشي أو يزحف أو يطير .

وكل طائر سيقع فيدب ! .

وغلبت التسمية على ما يركب من الدواب .

وقد ذكر الله بعض أنواع الدواب ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيئ قدير ﴾ [سورة النور /٤٥] .

وهذه دواب الأرض ، وكل فلك فيه أحياء فله دواب .

ولما قال الله سبحانه : ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ [سورة هود/٦] ، وكان مأخذ الاشتقاق الدبيب في الأرض – وهو المشي الهيِّن – : توقع البكري في تفسيره تسهيل السبيل أن يقول ربنا : وما من دابة على الأرض .

ولكن النص جاء برابطة الظرف «في» ولم يأت برابطة الاستعلاء «على» ، ولهذا حار بين أمرين :

أن تكون «في» على بابها ، واختيرت لتعم ما على ظهر الأرض وما في بطنها .

أو أن تكون بمعنى على كقوله تعالى : ﴿ في جذوع النخل ﴾ [سورة طه/٧١] وقوله تعالى: ﴿ أم لهم سلم يستمعون فيه ﴾ [سورة الطور/٣٨].

قال أبو عبدالرحمن : التعبير بفي يحقق معنى الدبيب على الأرض ، لأن ما يدب في بطن الأرض يدب على جزء من الأرض ؛ فهو يدب على الأرض في وسط الأرض .

وما دب على ظهر الأرض فهو في الأرض ؛ لأنه محاط بأبعادها الأربعة أماماً ووراء ويميناً وشمالاً وجنوباً .

وينفي هاهنا المنع من الاحتمال الذي احتمله البكري - وهو حمل الآية الكريمة على معنى «على» - ؛ لأنه لا يصرف اللفظ عن ظاهره إلا بعد مانع يمنع من الظاهر، وقاضٍ يقتضي الحمل على معنى صحيح آخر .

وهاهنا نقول : المراد معنى «في» الذي يشمل الدبيب في الأرض وعليه ، ولا يراد خصوص معنى العلو ؛ لأن التنزيل الكريم لم يراع خصوص الاشتقاق اللغوي - وهو الدبيب على الأرض - ؛ فنتوقع التعبير بعلى .

وإنما راعى عموم التسمية بعد تحقق الاشتقاق ، وهو عموم جنس الحيوان ، وذلك يشمل ما فوق الأرض وما في ظهرها .

وممن نص على عموم جنس الحيوان أبوحيان النحوي في البحر المحيط .

والشق الثاني من الآية الكريمة قول الله تعالى : ﴿إلا على الله رزقها﴾ ، فالله سبحانه لا مكره له ، ولا أحد يوجب عليه ، ولهذا لجأ

بعض المفسرين إلى التأويل ، ففسر «على» بمعنى «من» .

وبعضهم لجأ إلى تأويل المعنى مع بقاء اللفظ على بابه ، فقال : ﴿على الله﴾ : أي فضلاً وجوباً .

قال أبو عبدالرحمن : رابطة «على» لا تدل على الفضل ، وإنما تدل على معانٍ منها التحمل والقدرة .. أي اجعل هذا الأمر عليَّ أتحمله عنك .

ثم يرد مع التحمل دلالة تقتضي الوجوب ، وهذه الدلالة تكون لفظية في السياق نفسه كدلالة اللام مع «على» في قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [سورة آل عمران /٩٧] . فهذه أقوى دلالة على الإيجاب .

وقد يكون الوارد استصحاب حكم شرعي قائم بدليله كالعلم بأن الله يقدر الأقدار ، وما قدره سبحانه فقد وجب .

سنستصحب هذا الحكم مع هذه الآية الكريمة فنقول : كل دابة على الله رزقها بمعنى يتحمله ويقدر عليه ، فيرزقها ما دام لها في قضاء الله وقدره رزق .

فالتحمل والقدرة من معنى «على»، والوجوب من قضاء الله وقدره.

قال أبو عبدالرحمن : ولا تبال إن لم تجد في كتب معاني الحروف معنى التحمل لرابطة على ؛ لأن المؤلفين في كل حقل بكر يستقرؤون

فتفوتهم أشياء ، والعبرة بصحة المدلول وإن لم يقيده التقعيد النحوي ؛ فإذا قال زيد : من لحمل هذه الصخرة ؟ .

فقال محمد : عليَّ : فسياق الكلام اقتضى تعهدًا أوجب على محمد حملها .

ورابطة «على» وحدها اقتضت القدرة على التحمل .

ولما قال الزمخشري عن الآية الكريمة: «فإن قلت : كيف قال الله: ﴿على الله رزقها﴾ بلفظ الوجوب ، وإنما هو تفضل ؟.

قلت : هو تفضل إلا أنه لما ضمن أن يتفضل به عليهم رجع التفضيل واجبًا كنذور العباد» .. لما قال الزمخشري ذلك رد عليه ابن المنير بفرار لفظي ، فقال : «الواجب وقوع الموعود» .. أراد أن يفر عن وجوب التكليف .

وهكذا حاول البكري حمل «على» على معنى «من» أو «عن» ، ثم قال : «أو أن المعنى وجوب اختيار لا إلزام كقوله ﷺ : غسل الجمعة واجب على كل محتلم» .

وقال : لا يجب على الله شيئ .

قال أبو عبدالرحمن : هاهنا أمور :

أولها : أن خلاف أهل السنة والجماعة مع غيرهم ليس حول أن الله لا يجب عليه شيئ .

وإنما هو حول أن الله لا يوجب عليه أحد ؛ لأنه الملك الديان

المهيمن الغني الحميد الرزاق الخالق القادر القوي .

لقد جعل سبحانه للمؤمنين حقّاً عليه أن يثيبهم ، فوجب الحق بإيجابه سبحانه لا بإيجاب غيره .

والله سبحانه لا يظلم وهو القادر المهيمن لأنه حرم الظلم على نفسه .

وثانيها : أن التفضل ليس مقابلاً للوجوب ، فيحمل الوجوب على التفضل .. وإنما التفضل صفة للواجب أوجبه تفضلاً منه سبحانه ، فيجتمع الإيجاب والتفضل معًا ، ولا يحمل أحدهما على الآخر ،

وثالثها : إذا وجب وقوع الموعود ، فالموعود الرزق ؛ فيكون الرزق واجبًا على الله ؛ فيعود المآل إلى إيجاب الله لا إيجاب غيره ، فلا يجب عليه سبحانه إلا ما أوجبه على نفسه مما هو مقتضى كماله من رحمته وعدله وملكه .

ورابعها : إذا جمع بين الوجوب والاختيار ، فقيل : «وجوب اختيار» : فلا بد من التفضيل ؛ فَتَحَمُّلُ الواجب يكون عن إلزام ، ويكون عن اختيار .. وأداء الواجب ليس له صفة الاختيار ؛ لأن ترك الأداء لحرية الاختيار ينافي التزام التحمل أو الإلزام به ، فيكون في الأولى خلفًا ، ويكون في الثانية عصيانًا .

* * *

٤٠ - المسألة الأربعون : دعوى الحذف ، ونموذج تعيين المحذوف من سياق قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها :

قال أبو عبدالرحمن : الحذف من لغة العرب ، والقول بالحذف في كلام معين دعوى تحتاج إلى دليل ، لأن الأصل عدم الحذف .

وهذا الأصل لا يُسْتَصْحَبُ إلا حال تمام الكلام دون دعوى حذف.

فإذا لم يتم الكلام فلابد من دعوى الحذف من أجل إعمال أصل آخر ، وهو أن الأصل في كلام العرب بناء اللغة على جمل مفيدة .

وكل لغة هذا حكمها ؛ لأن اللغات للبيان .

وتطلبك للمحذوف في الحالة الأخيرة كتطلبك للمضمر والمشار إليه .

قال أبو عبدالرحمن : وقد تكون الجملة تامة مفيدة في صورة الكلام العربي ، فتكون مفهومة نحواً ، ولكن الفكر والبلاغة ينفيان أن يكون مراد المتكلم تم بذلك ، ويقرران أنه لابد من محذوف لدليل سيأتي كقوله تعالى : ﴿ **فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى** ﴾ .

فلابد من محذوف .

وقد قدره مؤلف إعراب القرآن - المنسوب إلى الزجاج خطأ - فقال : فضربوه ببعضها ، فحيي ، وأخبر بقاتليه ، ثم خر ميتاً .

قال أبو عبدالرحمن : وذلك بعد قوله تعالى : ﴿ **بعضها** ﴾ .

ويدل على صحة الإضمار لهذا المحذوف قوله تعالى : ﴿ **ثم قست قلوبكم** .. ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : هذا هو توجيه صاحب إعراب القرآن .

والدلالة إنما هي في قوله تعالى : ﴿ **كذلك يحيى الله الموتى** ﴾ .

فهذا إيماء بأنه أحيا .

وقال تعالى قبل الأمر بضرب الميت ببعض البقرة : ﴿ ... **والله مخرج ما كنتم تكتمون** ﴾ ، ثم رتب على ذلك الأمر بالضرب ؛ فعلم أن الميت تكلم .

قال أبو عبدالرحمن : أما جملة «فخر ميتًا» فتحتاج إلى دليل من خارج .. قال الشيخ إبراهيم الأبياري محقق إعراب القرآن : «جمهور المفسرين على أن في الكلام حذفًا يدل عليه ما بعده وما قبله، والتقدير: فضربوه فحيي .. دل على «ضربوه» قوله تعالى: ﴿**ضربوه ببعضها** ﴾ ، ودل على «فحيي» قوله تعالى : ﴿ **كذلك يحيى الله الموتى** ﴾ .

قال أبو عبدالرحمن : تم الفراغ منه بمدينة الرياض فجر يوم الاثنين الموافق ٨ / ٨ / ١٤١٨هـ .. ويليه إن شاء الله السفر الثاني .. وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين ، وسلام على عباده المرسلين .

إصدارات دار ابن حزم للنشر والتوزيع

أ - مؤلفات أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري :

* تضعيف حديث دخول الجنة بجواز من الرحمن .
* معادلات في خرائط الأطلس .
* ليلة في جاردن سيتي .
* بطلان حديث من عشق فعف .
* من هموم القرية / أربع قصص من البيئة النجدية .
* شيئ من العبث الصوفي .
* جزء ابن الجلابي .
* تعليم الصبيان والمبتدئين / رسالة مختصرة عن أصول النحو .
* خشوع الصحابة .. وأحوال مبتدعة .
* مسند بلال بن رباح .
* الشعر النبطي (أوزان الشعر العامي) .
* ابن لعبون حياته وشعره .
* مبادئ في نظرية الشعر والجمال .
* شيئ من التباريح .
* الحق الطبيعي وقوانينه
* جدلية العقل الأدبي
* جدلية العقل في الفكر والعبودية .
* لا صلاة للفذ خلف الصف .
* الحباء من العيبة
* قيئ المغتاب .
* البرهان على تحسين حديث سلمان .
* كتب الفهارس والبرامج .
* المرأة وذئاب تخنق ولا تأكل
* التفريغ أولاً .. والتغيير ثانياً .
* حي ميري .
* أبو نصر الفارابي .
* كيف يموت العشاق .
* هموم سياسية .
* آل إبراهيم الفضليون .

ب - مؤلفين آخرين

* قراءات في ملامح الزمن / د . يحيى الساعاتي .
* تسعة أيام في الهند / عبدالعزيز البصيص .
* المرشد لتبسيط الرياضيات للمرحلة الثانوية (المستوى الأول ثانوي) .
* المرشد لتبسيط الإنجليزية لطلاب وطالبات المرحلة المتوسطة (الصف الأول) .
* المرشد لتبسيط الإنجليزية لطلاب وطالبات المرحلة المتوسطة (الصف الثاني) .
* المرشد لتبسيط الإنجليزية لطلاب وطالبات المرحلة المتوسطة (الصف الثالث)
* تبسيط الرياضيات للطلاب والطالبات (الصف الأول المتوسط) .
* تبسيط الرياضيات للطلاب والطالبات (الصف الثالث المتوسط)
* سلسلة أرنوب الثقافية الهادفة في الرسم والتلوين (الملونة) ٥ أعداد .

ص . ب ٢٢٥٦٦ الرياض ١١٤١٦ - هاتف وفاكس ٤٦٢١٥٤٢ - المملكة العربية السعودية

★ يصدر السفر الثاني من كتاب «من أحكام الديانة» قريباً إن شاء الله .

★ بمطلع عام ١٤١٩هـ يصدر عن الدار بحول الله سلسلة شهرية صغيرة الحجم عن مسائل محققة باستقصاء في الفكر والأدب والتاريخ والشريعة والعقيدة .